

دروس خارج الهیات

سال ۹۵-۹۴

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹٤

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ---- ۵

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴ ---- ۹

مشخصات کتاب ---- ۹

وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود ۹۴/۰۶/۲۵ ---- ۹

مناهج اثبات وجود خداوندتعالی ۹۴/۰۶/۲۸ ---- ۱۱

منهج حکمای طبیعی دراثبات وجود واجب ۹۴/۰۶/۲۹ ---- ۱۵

منهج حکمای طبیعی دراثبات واجب ۹۴/۰۶/۳۱ ---- ۱۸

مقدمات دلیل الهیون ۹۴/۰۷/۰۱ ---- ۲۱

امر یا مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۵ ---- ۲۳

بیان مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۶ ---- ۲۵

دلیل دوم بطلان اولویت ذاتی ۹۴/۰۷/۰۷ ---- ۲۷

بیان امر یا مقدمه ی سوم ۹۴/۰۷/۰۸ ---- ۲۹

امر رابع یا مقدمه ی چهارم ۹۴/۰۷/۱۱ ---- ۳۲

امر یا مقدمه ی پنجم ۹۴/۰۷/۱۲ ---- ۳۵

ویژگی های منهج الهیین ۹۴/۰۷/۱۳ ---- ۳۷

کلام شیخ در اقوی بودن منهج حکما ۹۴/۰۷/۱۴ ---- ۳۹

وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ ۹۴/۰۷/۱۵ ---- ۴۱

وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ ۹۴/۰۷/۱۸ ---- ۴۳

اخصر واقل مؤنه بودن برهان الهییون ۹۴/۰۷/۱۹ ---- ۴۵

برهان دوم الهییون برای اثبات وجود واجب ۹۴/۰۷/۲۰ ---- ۴۵

دلایل که مبتنی بربطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۷/۲۱ ---- ۴۹

دلیل دوم که مبتنی برتسلسل نیست(دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله) ۹۴/۰۸/۰۵ ---- ۵۲

توضیح عبارت سوم ۹۴/۰۸/۰۶ ---- ۵۴

دلیل سوم که مبتنی بربطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۰۹ ---- ۵۵

اشکال برمبنای دودلیل سوم وچهارم ۹۴/۰۸/۱۰ ---- ۵۷

یل پنجم وششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۱۱ ---- ۵۸

معنای قدرت ۹۴/۰۸/۱۲ ---- ۶۰

معنای قدرت درکلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۳ ---- ۶۴

معنای قدرت درکلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۶ ---- ۶۷

معنای قدرت درکلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۸ ---- ۶۹

ادامه کلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۹ ---- ۶۹

کلام بعض افاضل درباب قدرت ۹۴/۰۸/۲۰ ---- ۷۳

موجب وعجز درمقابل قدرت ۹۴/۰۸/۲۳ ---- ۷۵

دلیل متکلمین برمختار بودن خداوند تعالی ۹۴/۰۸/۲۴ ---- ۷۸

دلیل متکلمین برنفی ایجاب ۹۴/۰۸/۲۵ ---- ۸۱

استدلال شارح موقف برقارد بودن خداوندتعالی ۹۴/۰۸/۲۶ ---- ۸۳

تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوامر دارد ۹۴/۰۸/۲۷ ---- ۸۶

اشکال بر دلیل خواجه ۹۴/۰۸/۳۰ ---- ۹۰

جواب از اشکال ۹۴/۰۹/۰۱ ---- ۹۲

نفی واسطه تتمه ی استدلال خواجه است ۹۴/۰۹/۰۲ ---- ۹۳

جواب فخررازی از سوال ۹۴/۰۹/۰۳ ---------- ۹۴

سه توجه دیگر برای کلام خواجه ۹۴/۰۹/۰۴ ---------- ۹۷

دلایل مخالفین قدرت ۹۴/۰۹/۲۳ ---------- ۹۹

دلیل دوم مخالفین قدرت وجواب آن ۹۴/۰۹/۲۴ ---------- ۱۰۰

اشکال اول برجواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۵ ---------- ۱۰۲

اشکال دوم برجواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۸ ---------- ۱۰۳

جواب ان قیل ۹۴/۰۹/۳۰ ---------- ۱۰۵

دلیل سوم نافین قدرت وجواب آن ۹۴/۱۰/۰۱ ---------- ۱۰۷

اشکال بردلیل سوم مستدل ۹۴/۱۰/۰۲ ---------- ۱۰۹

شبه ی که در المحصل برای نفی قدرت طرح شده ۹۴/۱۰/۰۵ ---------- ۱۱۲

جواب ازاشکال یا دلیل اول ۹۴/۱۰/۰۶ ---------- ۱۱۳

جواب از اشکال یا دلیل دوم ۹۴/۱۰/۰۷ ---------- ۱۱۵

شبه ی دیگروجود قدرت ۹۴/۱۰/۰۹ ---------- ۱۱۶

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۲ ---------- ۱۱۸

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۴ ---------- ۱۱۸

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۵ ---------- ۱۱۹

معنای ازلیت قدرت ۹۴/۱۰/۱۶ ---------- ۱۲۰

عمومیت قدرت باری تعالی ۹۴/۱۰/۱۹ ---------- ۱۲۳

عمومیت قدرت به بیان مشهور ۹۴/۱۰/۲۰ ---------- ۱۲۳

ضعف دلیل مشهوربرعمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۱ ---------- ۱۲۵

شرح علامه برعبارت خواجه ۹۴/۱۰/۲۲ ---------- ۱۲۷

بررسی کلام علامه ۹۴/۱۰/۲۳ ---------- ۱۲۸

جسمی که مبدء میل مستدیر ندارد وقتی وارد مکان طبیعی شد و نفس به آن جسم میل مستدیر داد آیا این جسم دارای میل مستدیر و میل مستقیم هر دو هست؟ / یک جسم نمی تواند هم مبدء حرکت مستقیم داشته باشد هم مبدء حرکت مستدیر داشته باشد/ فصل ۱۲/ مقاله ۴/ فن ۱/ طب

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۷ ---------- ۱۳۲

جواب ارسطو از شبه ثنویه ۹۴/۱۰/۲۸ ---------- ۱۳۴

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۳۰ ---------- ۱۳۷

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۱/۰۳ ---------- ۱۳۹

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۴ ---------- ۱۴۲

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۵ ---------- ۱۴۴

شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۶ ---------- ۱۴۶

معنای اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۷ ---------- ۱۴۸

کلام شیخ برای بیان اتقان فعل الهی ۹۴/۱۱/۱۰ ---------- ۱۵۰

کیفیت وجایگاه عناصر ۹۴/۱۱/۱۱ ---------- ۱۵۱

جایگاه آب، هوا ونار ۹۴/۱۱/۱۲ ---------- ۱۵۳

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۳ ---------- ۱۵۴

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۴ ---------- ۱۵۵

اتقان صنع درکواکب ۹۴/۱۱/۱۷ ---------- ۱۵۶

اشکال نقضی برکبرای کلی ۹۴/۱۱/۱۸ ---------- ۱۵۹

شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان ۹۴/۱۱/۱۹ ---------- ۱۶۱

شاهد از کلام اشراق ۹۴/۱۱/۲۰ ---------- ۱۶۴

اشکال فخررازی وجواب آن ۹۴/۱۱/۲۱ ---------- ۱۶۷

دلیل دیگر متکلمین ۹۴/۱۱/۲۴ ---- ۱۶۹
شاهد از کلام شارح مقاصد ۹۴/۱۱/۲۵ ---- ۱۷۱
دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۶ ---- ۱۷۳
دلیل حکما برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۷ ---- ۱۷۴
دلیل حکما دراثبات علم الهی ۹۴/۱۱/۲۸ ---- ۱۷۶
شاهد از کلام برعلم علت به معلول ۹۴/۱۲/۰۱ ---- ۱۷۸
عمومیت دلیل حکما ۹۴/۱۲/۰۲ ---- ۱۸۱
بررسی دلایل منکرین علم الهی ۹۴/۱۲/۰۴ ---- ۱۸۴
معقول وعاقل بودن واجب تعالی ۹۴/۱۲/۰۵ ---- ۱۸۶
دلیل گروه دوم که منکر علم اله به غیر اند ۹۴/۱۲/۰۸ ---- ۱۸۹
جواب از دلیل منکرین ۹۴/۱۲/۰۹ ---- ۱۹۱
اقوال درعلم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۰ ---- ۱۹۳
قول دوم درعلم الهی ۹۴/۱۲/۱۱ ---- ۱۹۴
قول چهارم وپنجم درعلم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۲ ---- ۱۹۷
حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۵ ---- ۱۹۸
حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۶ ---- ۲۰۰
حکایت منامیه ۹۴/۱۲/۱۷ ---- ۲۰۲
معنای تعقل ۹۴/۱۲/۱۸ ---- ۲۰۴
سه چیز نزد نفس حاضراند ۹۴/۱۲/۱۹ ---- ۲۰۵
علم خداوند تعالی به ماعدا ۹۴/۱۲/۲۲ ---- ۲۰۶
علم باری تعالی به ماعدا از نظرشیخ اشراق ۹۴/۱۲/۲۴ ---- ۲۰۸
نظرخواجه درعلم الهی ۹۴/۱۲/۲۵ ---- ۲۱۰
بیان خواجه درشرح رساله علم ۹۴/۱۲/۲۶ ---- ۲۱۲
بیان خواجه درشرح اشارات ۹۵/۰۱/۱۴ ---- ۲۱۴
حلول درمحل شرط حضور ۹۵/۰۱/۱۵ ---- ۲۱۵
بیان خواجه درعلم حق به ماعدا ۹۵/۰۱/۱۶ ---- ۲۱۷
اشکالات بیان خواجه ۹۵/۰۱/۱۷ ---- ۲۱۹
علم به ماعدا از نظر ابن سینا ۹۵/۰۱/۱۸ ---- ۲۲۰
جایگاه صورعلمی ۹۵/۰۱/۲۱ ---- ۲۲۲
جایگاه صورعلمی ۹۵/۰۱/۲۲ ---- ۲۲۲
تقسیم علم به فعلی وانفعالی ۹۵/۰۱/۲۴ ---- ۲۲۵
علم عنایی ۹۵/۰۱/۲۵ ---- ۲۲۷
صورمرتسم موجب تکثردرذات نمی شوند ۹۵/۰۱/۲۸ ---- ۲۲۸
علم خداوند فعلی است ۹۵/۰۱/۲۹ ---- ۲۲۹
علم فعلی سازنده خارج ۹۵/۰۱/۳۰ ---- ۲۳۰
معلوم امر خارجی نیست ۹۵/۰۱/۳۱ ---- ۲۳۱
جایگاه صورعلمیه ۹۵/۰۲/۰۱ ---- ۲۳۴
صورمرتسم لازم ذات باری تعالی ۹۵/۰۲/۰۴ ---- ۲۳۶
بیان شیخ دراشارات ۹۵/۰۲/۰۵ ---- ۲۳۷
ترتیب طولی صورعلمیه ۹۵/۰۲/۰۶ ---- ۲۴۰
اشکال خواجه برابن سینا ۹۵/۰۲/۰۷ ---- ۲۴۲

شاهد از کلام شیخ درشفا ۹۵/۰۲/۰۸ ... ۲۴۵
قابل وفاعل صورعلمی یکی است ۹۵/۰۲/۱۱ ... ۲۴۶
اضافه باری تعالی به معقولات ۹۵/۰۲/۱۲ ... ۲۴۹
دومعنا برای قبول ۹۵/۰۲/۱۳ ... ۲۵۰
لوازم شی نیاز به عطای غیر ندارند ۹۵/۰۲/۱۵ ... ۲۵۱
بساطت واجب تعالی ۹۵/۰۲/۱۸ ... ۲۵۲
جواب اشکال اول ودوم ۹۵/۰۲/۱۹ ... ۲۵۵
جواب اشکال سوم ۹۵/۰۲/۲۰ ... ۲۵۸
جواب اشکال سوم، چهارم وپنجم ۹۵/۰۲/۲۱ ... ۲۵۹
جواب دوم ازاشکال چهارم ۹۵/۰۲/۲۲ ... ۲۵۹
وجه حصولی بودن علم الهی ۹۵/۰۲/۲۵ ... ۲۶۱
علم عنایی ۹۵/۰۲/۲۶ ... ۲۶۱
علم عنایی درسلسله علل ۹۵/۰۲/۲۷ ... ۲۶۲
صورعلمیه باید قائم به ذات حق باشند ۹۵/۰۲/۲۸ ... ۲۶۴
مطلق حصول کافی نست برای علم ۹۵/۰۲/۲۹ ... ۲۶۵
رد نظر طالس ۹۵/۰۳/۰۱ ... ۲۶۶
خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر ۹۵/۰۳/۰۳ ... ۲۶۷
عقل بسیط ۹۵/۰۳/۰۴ ... ۲۷۰
بالفعل بودن علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۵ ... ۲۷۳
علم اجمالی وتفصیلی معلوم واحد دارند ۹۵/۰۳/۰۸ ... ۲۷۵
گمان برخی درباب علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۹ ... ۲۷۷
اتحاد عاقل ومعقول ۹۵/۰۳/۱۰ ... ۲۷۸
خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست ۹۵/۰۳/۱۱ ... ۲۸۱
لزوم علم تفصیلی علاوه برعلم اجمالی ۹۵/۰۳/۱۲ ... ۲۸۳
فرق حق تعالی با سایر اشیا ۹۵/۰۳/۱۶ ... ۲۸۴
علم خداوند به جزئیات ۹۵/۰۳/۱۷ ... ۲۸۷
کلام فارابی درانفعالی نبودن علم حق ۹۵/۰۳/۱۸ ... ۲۸۸
معنای بعدیت صورازذات ۹۵/۰۳/۱۹ ... ۲۹۰
معنای عالم بودن و عالم نبودن حق تعالی به اشیاء ۹۵/۰۳/۲۰ ... ۲۹۲
اشکال عدم علم مبادی وجواب آن ۹۵/۰۳/۲۲ ... ۲۹۵
تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال ۹۵/۰۳/۲۳ ... ۲۹۷
یکسان بودن معقولات عقول مفارق ۹۵/۰۳/۲۴ ... ۳۰۰
علم مبادی عالیه ۹۵/۰۳/۲۵ ... ۳۰۲
اتحاد ومعقول ۹۵/۰۳/۲۶ ... ۳۰۴
وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۷ ... ۳۰۴
وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۹ ... ۳۰۵
عدم اتصاف علم الهی به کلیت وجزئیت ۹۵/۰۴/۰۲ ... ۳۰۶
مباحث دیگر که درتوضیح مقصود لازم است ۹۵/۰۴/۰۳ ... ۳۰۹
اشکال حکمای دیگر ۹۵/۰۴/۰۵ ... ۳۱۱
حکما درسه چیزاتفاق دارند ۹۵/۰۴/۰۶ ... ۳۱۲
درباره مرکز ... ۳۱۶

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۵-۹۴/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:لاهیجی

وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود ۹۴/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود

کتاب شوارق مشتمل بر شش مقصد است. دومقصدش که مربوط به امورعامه والهیات بالمعنی الاعم است بیان شد. چهار مقصد دیگر مربوط به الهیات بالمعنی الاخص است که لاهیجی فقط مقصد سوم را شرح کرده است ومقصد چهار وپنج که مربوط به نبوت وامامت است شرح نگردیده که اگرشرح می شد یکی از بهترین کتاب ها در زمینه کلام اسلامی بادیدگاه امامیه بود. (البته برخی ظاهرا تصمیم دارند که کار لاهیجی را به پایان برساند، اما روشن است که باشرح لاهیجی فرق خواهد داشت.)

بحث های مطرح درمقصد سوم: درمقصد سوم بطور کلی سه بحث مطرح است؛ یکی بحث در اثبات صانع، دیگر بحث دربیان صفات وسومی بحث درآثار وافعال الهی.

سوال: چرا از حق تعالی به واجب والوجود نکهرده تعبیر به صانع کرده؟

جواب لاهیجی: همه ادله ی که برای اثبات حق تعالی اقامه می شود براهین انی است که ازطریق معلول ومصنوعات وجود علت وصانع اثبات می شود، نه براهین لمّی که اثبات معلول از راه علت است؛ چراکه حق تعالی علت ندارد به همین خاطر که براهین از طریق مصنوعات است تعبیر به صانع شده است.

فرق برهان لمّی وإنّی: برهان چه لمّی باشد چه إنّی حدّ وسط واسطه اثبات اکبر برای اصغراست، اما دربرهان لمّی حدّ وسط که واسطه اثبات اکبر برای اصغر است واسطه ثبوت اکبر برای اصغر وبعبارت دیگر علت اکبر هم است ولی دربرهان انّی حد وسط واسطه ثبوت اکبر برای اصغر ویا علت اکبر نیست، بلکه معلول اکبر است. به همین جهت براهین اثبات صانع انّی است نه لمّی چرا که واسطه های که حق تعالی را اثبات می کنند معلول حق تعالی اند نه علت حق تعالی.

ص: ۱

جواب برخی دیگر: واجب الوجود وجودش بدیهی است اگر تعبیربه واجب الوجود می شد، دیگر اثباتش نیاز به دلیل نداشت، اما صانع اثباتش نیاز به دلیل دارد ولذا تعبیر به صانع کرده نه واجب الوجود؛ چرا که اثبات وجود خداوند تعالی نیاز به دلیل دارد.

اشکال لاهیجی: واجب الوجود هم مصداق داشتنش نیاز به دلیل دارد، وما براهین که اقامه می شود برای همین که اثبات کند این مفهوم مصداق وفرد خارجی دارد یا خیر. پس وجه تعبیر به صانع این نیست که واجب الوجود نیاز به اثبات ندارد، بلکه همان است که ما بیان کردیم.

باتوجه به اثبات صانع دیگر اوصافش وافعالش نیاز به اثبات ندارند بلکه نیاز به بیان دارد ولذا اوصاف وآثار درعبارت خواجه عطف بر اثبات صانع است نه عطف برصانع تا نیاز به اثبات داشته باشند.

متن: المقصد الثالث فی اثبات الصّانع؛

أی فی إثبات أنّ للعالم صانعاً واجب الوجود. والصّانع هو الفاعل بالعلم و الإراده. وقد غلب[غلبه ی استعمال] علی صانع العالم[ولذا وقتی مطلق بیاید مراد حق تعالی است واگرغیراراده شود باید مقید شود] وهو الواجب الوجود تعالی (۱) [۱]. و إنّما عدل منه[واجب الوجود] إلیه[صانع][۱]للإشاره إلی أنّه إنّما یمکن الاستدلال علیه[واجب الوجود] تعالی من سبیل النظر فی معلولاته الّتی هی مصنوعاته علی طریقه الإنّ الّتی إنّما تفید وجود العلّه من حیث هی علّه و صانع لا من حیث ذاتها، [عطف برإنّ:]دون اللِمّ الّذی هو الاستدلال من العلّه علی المعلول، [تعلیل برای دون اللمّ:]حیث لا علّه له تعالی. [۲]لا لصیروره المسأله حینئذٍ ضروریّه، [تعلیل برای منفی:]إذ ما وجب وجوده فهو موجودٌ بالضروره. [تعلیل برای نفی:] و ذلك[اینکه عدول منصنف به این جهت نیست] لأنّ المسأله لیست هی أنّ الواجب الوجود موجود، بل هی أنّ من الموجود ما هو واجب وجوده، و هی راجعه إلی أنّ لهذا العنوان[واجب الوجود] فرداً و لهذا المفروض حقیقه.

ص: ۲

۱- [۱] . به تعبیر ابن سینا درتعلیقات صانع آن است که هم بداند وهم محب باشد.

و فی بیان صفاته ممّا یجوز علیه و لا یجوز، بمعنی کونه تعالی مصداقاً لها لا بمعنی اتّصافه تعالی بها کما ستعلم[اشاره به مبنای امامیه که صفات را عین ذات می دانند، نه اینکه صفات زائد برذات باشد وذات متصف شود به صفات].

و فی بیان آثاره؛ أی أفعاله ممّا یصحّ منه و لا یصحّ، بمعنی أنّ أی فعل یصحّ و یحسن منه تعالی، وأی فعل یقبح ولایصحّ علیه[نه بمعنی امکان وعدم امکان]. فهما[صفات وآثار] معطوفان علی إثبات الصّانع.

مناهج اثبات وجود خداوندتعالی ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناهج اثبات وجود خداوندتعالی

مقصد سوم درباره حق تعالی ومشتمل بر سه بحث است که هرکدام درفصل جدا گانه طرح می شود؛ بحث اول درباره اثبات صانع است ودرفصل اول بیان می شود، بحث دوم درصفات حق است که درفصل دوم طرح می شود وبحث سون درافعال وآثار حق تعالی است ودرفصل سوم بیان می گردد.

فصل اول: اثبات صانع

دراین فصل دلایل که اقامه می شود وجود خداوند تعالی را بمانه أنه واجب الوجود اثبات می کند، نه بما أنه صانع.

دلیل(۱): درفصل دوم بحث فاعل قارد مختار می آید، اگر این دلایل هم صانع را ثابت کند لازم می آید تکرار؛ چرا که صانع همان فاعل قادر مختار است.

دلیل(۲): طریقه ی که دردلیل اخذ شده واجب الوجود را اثبات می کند، نه صانع را، بعبارت دیگر مناط که باتوجه به آن وجود خداوند اثبات می شود امکان است وامکان ما را به واجب الوجود می رساند.

توضیح مطلب: دلایل که برای اثبات وجود خداوند تعالی ارائه می شود یا از طریق حرکت است وآنچه که اثبات می شود محرك غیر متحرك است، یا از طریق حدوث است ومفاد آن اثبات قدیم است، ویا از طریق امکان است وآنچه که اثبات می شود واجب الوجود است.

ص: ۳

سوال: عنوان مقصد سوم نشان می دهد که می خواهد صانع را اثبات کند، پس باید دلالیل که اقامه می شود وجود خداوند بما أنه صانع را اثبات کند، چرا دلایل وجود خداوند تعالی بما أنه واجب را ثبات می کند.

جواب: عنوان مقصد سوم فقط گویای این مطلب است که دلایل اثبات وجود خداوند تعالی براهین انّی است، نه براهین لمّی، امّا اینکه مفاد دلایل چیست نسبت به آن ساکت. پس عنوان مقصد فقط به این مطلب اشاره دارد که دلایل اقامه شده در باره

وجود خداوند تعالی انّی است، اما مفاد این دلایل اثبات واجب الوجود است.

راههای اثبات وجود خداوند تعالی:

۱.طریق متکلمین: متکلمین برای اثبات وجود خداوند تعالی از حدوث استفاده می کند وقدیم را اثبات می کند. به این صورت که موجودات را که ما می بینیم همه حادث اند وهرحادثی نیاز به محدث دارد، حال این محدث یا خودش قدیم است ویا حادث است اگر قدم باشد مطلوثابت می شود واگر حادث باشد نیاز به محدث دیگر واگر آن محدث حادث قبل باشد دور است واگر محدث دیگر غیر از حادث قبل باشد وآن هم حادث دیگر باشد وهکذا تسلسل است ودور وتسلسل هردوباطل است. پس باید موجود قدیم داشته باشیم که خداوندتعالی است.

سوال: می شود موجود قدیم داشته باشیم که محدث موجودات حادث باشد ودرعین حال خودش هم محتاج باشند مثل عقول.

جواب: متکلمین عالم عقل را که فلاسفه قبول دارند نمی پذیرد طبق مبنای مکلمین آنچه که قدیم است نمی تواند محتاج باشد.

ص: ۴

خواجه مبنای متکلمین را که غیر از عالم ماده عالم دیگری وجود دارد نمی پـذیرد، بلکه موجودات عقلی را هم قبول دارد ولذا منهج متکلمین را برای اثبات وجود خداوند تعالی قبول ندارد.

۲. طریق حکمای طبیعی: حکمای طبیعی که از طریق حرکت استدلال می کنند محرک غیر متحرک را اثبات می کنند، به این صورت که موجودات را که ما مشاده می کنیم گاهی حرکت دارنـد وگاهی سـکون وهرحرکت نیاز به محرک دارد، محرک ماده جسم نیست چرا که اولا قابل است وقابل نمی توانـد فاعل ومحرک خودش باشـد وثانیا ماده درتمام اجسام مشترک اسـت واگرسـبب حرکت باشـد بایـد همه ی اجسام همیشه متحرک باشـند نه ساکن، چرا که سـبب را همواره همراه دارنـد. هم چنین محرک نمی تواند صورت جسـمیه باشد والا همه اجسام همواره درحال حرکت می بود چرا که سـبب حرکت را همیشه همراه دارند. پس سـبب حرکت یا طبیعت وصورت نوعیه است ویا اراده ویا قسـر قاسـر. در هرصورت این محرک یا خودش متحرک است ویا متحرک نیست، اگر محرک متحرک نباشد مطلوب ثابت است واگرمتحرک باشد نیاز به محرک دیگر دارد وبالاخره باد ختم شود به محرک سماوی چرا که اجسام طبیعی در ظرف زمان به سر می برند وسازنده زمان افلاک اند، حال که افلاک کـه محرک اجسـام طـبیعی است بایـد ختم شـود به محرک که غیر متحرک والاـ دور یـا تسـلسل لاـزم می آیـد. ومحرک غیر متحرک محرک شـوقی است، که درمتحرک شـوق ایجـاد می کنـد ومتحرک بخـاطر شوق که محرک پیـدا کرده حرکت می کند.

ازطرفی افلاـک درعین اینکه همه حرکت دورانی دارنـد اختلاـف دارنـد درسرعت وبط ودرسـمت وسوی حرکت، برخی به سمت شرق حرکت می کننـد وبرخی به سـمت غرب واختلافـات دیگری که درجـای خـودش بیـان شـده است. پس حرکـات افلاک یک جهت وحـدت دارنـد که دورانی بودن باشـد ویک جهت اختلاف، از جهت وحـدت شان محرک واحـد دارد که محرک تمام متحرکات ومبدالمبادی است واز جهت اختلاف شان محرک های غیر متحرک متعدد دارد که عقول باشند.

متن: وفیه؛ أی هذا المقصد فصول ثلا ثه:

[الفصل] الاوّل فی وجوده ؛

أی فی وجوده من حیث هو واجب الوجود لاـ من حیث هو صانع لانّ صانعیّته تعالی اعنی کونه فاعلا بالاختیار تثبت فی الفصل الثانی.

وأیضاً الطریقه الّتی اختارها فی هذا المطلب إنّما یفید وجوده تعالی من حیث هو واجب الوجود.

اعلم:أنّ المناهج[راههای روشن] المشهوره فی إثبات الواجب ثلاثه:

الأوّل منهـج الجمهـور المتکلّمین: وهو النظر فی الوجود من حیث هو حـادث علی مـا هو مـذهبهم من أنّ علّه الافتقـار إنّمـا هی الحدوث فقط أو الإمکان مع حدوث شـطراً أو شرطاً فیحتاج کلّ حادث إلی مُحدِثٍ ویجب الانتهاء إلی محدث غیر حادث دفعاً للدّور أو التسلسل.

وهـذا المنهـج قاصر عن إفاده المطلوب[مطلوب خواجه] _ أعنی: إثبات واجب الوجود لذاته _ لجواز أن یکون ذلک المُحدِث الغیر الحادث ممکناً قـدیماً فلا یفتقر إلی علّه، فنقطع التسـلسل علی هـذا التقـدیر و لا یثبت واجب الوجود لذاته، لکن المتکلّمین لایفرقون بین الواجب الوجود لذاته و القدیم، فإنّ القدیم عندهم لا یفتقر فی وجوده إلی غیره فیکون وجوده من ذاته.

الثّانی منهج الحکماء الطبیعیّین: و هو النظر فی الموجود من حیث هو متحرّک و متغیّر علی ما هو موضوع صناعتهم. وذلک ببیان أنّ الجسم لا یتحرّک بنفسه، بل لا بدّ له من محرّکٍ غیرِ جسمیّةٍ کطبیعه أو إرادهٍ أو قاسر، علی ما مرّ فی مباحث الاعراض.

وهذا المحرّک إذا کان متحرکاً لابدّ له من محرّک آخر وینتهی بالآخره إلی السّماویات، والمحرّکات السماوّیه لابدّ من انتهائها إلی محرّکٍ غیر متحرّکٍ بوجهٍ من الوجوه دفعا للدوراو التسلسل فیکون تحریکه علی سبیل التشویق،

منهج حکمای طبیعی دراثبات وجود واجب ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منهج حکمای طبیعی دراثبات وجود واجب

بحث درمناهج اثبات وجود حق تعالی داشتیم، منهج دوم منهج حکمای طبیعی است که از طریق حرکت به اثبات وجود حق می پردازند، به این صورت که اجسام حرکت وسکون دارند ومحرِّک آن ماده وصورت جسمیه نیست، بلکه طبیعت یا اراده ویا قاسر است ودرهرصورت ما به تجربه می یابیم که محرک های فوق متحرک اند وباید به محرک های سماوی ختم شوند؛ چرا که اجسام طبیعی دردل اجسام سماوی قرار دارند ودربسترزمان به سر می برند وافلاک سازنده ی زمان است. واز آنجای که افلاک هم متحرک اند باید به محرک غیر متحرک ختم شوند وچنین محرکی محرک شوقی است که با ایجاد شوق درمتحرک آنرا به حرکت در می آورد.

افلاک درعین اینکه همه حرکت دورانی دارند اختلاف دارند درسرعت وبط ودرسمت وسوی حرکت، برخی به سمت شرق حرکت می کنند وبرخی به سمت غرب واختلافات دیگری که درجای خودش بیان شده است. پس حرکات افلاک یک جهت وحدت دارند که دورانی بودن باشد ویک جهت اختلاف، از جهت وحدت شان محرک واحد دارد که مشوّق اول (۱) ، مبدأ تمام موجودات وعلت العلل وواجب الوجود لذاته است وازجهت اختلاف شان محرک های غیر متحرک متعدد دارند که عقول اند.

۱- [۱] . قبل از فارابی اطلاق الاول برخداوند تعالی رایج بوده است، فارابی اصطلاح واجب والجود را برای خداوند تعالی اختراع کرده، اما این اصطلاح درزمان ایشان خیلی رایج نشده بعد از فارابی این اصطلاح کم کم رایج می شود، درزمان ابن سینا هردو اصطلاح رایج می شود بعد ازاو اصطلاح واجب رواج بشتری پیدا می کند تا زمان ملاصدرا که کاملا رایج می شود.

بعبارت دیگر مشوِّق اول هم شوق درنفس کل ایجاد می کند وهم درنفوس سایر افلاک وبه همین جهت همه ی افلاک حرکت های دورانی دارند، علاوه براین مشوِّق های دیگر برای نفوس سماوی وجود دارد ولذا اختلاف درحرکات دارند.

نکته: نفس کل چنانکه شیخ درمبدأ ومعاد (۱) بیان کرده است دواطلاق دارد؛ یکی نفس کل بمعنای نفس فلک اعظم، که

دراین جا همین مراد معنا مراد است، ودیگری نفس کل بمعنای نفوس جمیع افلاک.

منهج حرکت طریقی است که ارسطو برای اثبات وجود خداوند تعالی پیموده است ودر هردوکتاب کلی اش، یکی سماع طبیعی که درطبیعیات است ودردیگری مابعد الطبیعه که درمتافیزیک است از طریق حرکت استفاده کرده است.

لاهیجی: ازطریق حرکت محرک غیر متحرک ثابت می شود، اما واجب اولوجود اثبات نمی شود، مگر اینکه استدلال را ازطریق ادامه دهیم. خواجه هم به ابتنا طریق حرکت به طریق امکان درشرح اشارات اشاره کرده است.

حکمای طبیعی راههای دیگری را هم برای اثبات وجود واجب پیموده اند:

۱. طریق تالیف جسم: جسم مؤلَف از هیولی وصورت است وهرمؤلَف مؤلِّف می خواهد، حال این مؤلِّف اگر واجب باشد مطلوب ثابت است واگر ممکن باشد باید ختم به واجب شود چرا که دور وتسلسل باطل است.

۲. طریق اشتراک جسم: همه ی اجسام بلحاظ ماده وصورت جسمیه مشترک اند وبلحاظ اختصاص شان به صورت نوعیه اختلاف دارند وخاص اند، این اختصاص اجسام به صورت نوعیه علت می خواهد، والا لازم می آید ترجیح بلامرجح، علت نمی تواند صورت جسمیه باشد که مشترک است، حال این علت یا واجب است ویا ممکن واز آنجای که دوروتسلسل باطل است باید به واجب ختم شود.

۱- [۲] . ابن سینا، مبدأ ومعاد، مقاله اول، فصل ۵۲.

۳. طریق نفس ناطقه: نفس ناطقه حادث است ودرنتیجه ممکن وهرممکنی علت می خواهد، وعلت یا باید واجب باشد ویا باید ختم شود به واجب چرا که دور وتسلسل باطل است.

نکته: نفس از نظر مشأ ازموجودات طبیعی است ودرطبیعیات بحث می شود ولـذا حکمای طبیعی از نفس درطبیعیات بحث می کند. اما صدرا نفس را موجود مابعد الطبیعه می داند واز مباحث نفس را درالهیات قرار می دهد.

کتحریـک المعشوق للعـاشق و هو[محرک غیرمتحرک] مشوّقٌ للکـلّ ـ أعنی: للنفس الکلیّه المتعلّقه للفلـک الأعظم ـ ویشوّق جمیع المحرکات السّماویه[یعنی نفوس سماوی] أیضاً لاشتراکها فی التحریک الدّوری، و لکلّ منها[نفوس سماوی] مشوّق آخر علی حـده أیضا بحسب اختلاف حرکاتها جهه[برخی به سـمت مشـرق وبرخی به جهت مغرب]، سـرعه و بطءا، لکنّه دون الأوّل فالمشوّق الأوّل هو مبـدأ الکلّ[مبـدأ کل موجودات]، و المبـدأ الأوّل و علّه العلل، وهو الواجب الوجود لـذاته، و سائر المشوقات مستندهٌ إلیه[مبدأ اول] فائضهٌ عنه، و هی[سائرمشوقات] المسمّاه بالجواهر المفارقه و العقول المجرّده.

و هذا المنهج، هو الّذی سـلکه الفیلسوف الأعظم أرسطاطالیس فی کتابیه الکلّیین[دوکتاب که دردوعلم جامع است، نه شاخه ی از علم]: أحـدهما کتـاب "سـماع الطبیعی" و الآخر کتاب "ما بعـد الطبیعه" علی ما ذکره الشّـیخ فی کتاب "المبـدأ و المعاد" و ذکر أنّه هو الطریق المشهور عند الفلاسفه فی إثبات المبدأ الأوّل الواجب الوجود تعالی شأنه.

و أنت خبیر: بابتناء هذا المنهج بالأخره علی اعتبار الإمکان.

و المصـنّف فی "شـرح الاشـارات" أشـار إلی ذلـک[ابتنـا هذاالمنهـج...] حیث قال: «والحکماء الطبیعیّون أیضاً یسـتدلّون بوجود الحرکـه علی محرّکٍ، وبامتنـاع اتّصـال المحرّکـات لاـ إلی نهـایه[یعنی امتنـاع تسـلسل محرکـات] علی وجـود محرّک أوّل غیر متحرک. ثمّ یستدلّون من ذلک[وجود محرک غیر متحرک] علی وجود مبدأ أوّل». انتهی.

ص: ۹

فقوله: ثمّ «يستدلّون» إلى آخره، إشاره إلى ما ذكرناه[ابتناء هذالمنهج...].

واعلم: أنّ لهم[حکمای طبیعی] طُرقاً أُخر غير النظر فی الحركه:

منهـا: النظر فی الجسم من حيث تركّبه من الهيولى و الصّوره، فـإنّ كلّ مؤلّفٍ محتاجٌ إلى مؤلِّفٍ لامحاله، فإن كان[مؤلِّف] واجباً فهو المطلوب، وإن كان[مؤلِّف] ممكناً وجب الانتهاء إلى الواجب، دفعاً للدّور و التسلسل.

ومنها: النظر فيه[جسم] من حيث اشتراک الأجسام فی الجسـميّه[صورت جسمیه] و اختصاص كل منها بما[صورت نوعیه] يختصّ به، و ذلک الاختصاص لابدّ له من علّهٍ، لامتناع الترجّح بلا مرجّح، ويجب أن تكون[علت] غير الجسـميّه للمشتركه[وصف مشعر به علیت]، فإمّا أن تكون[علت] واجبه الوجود و هو مطلوب، وإن كانت[علت] ممكنه وجب الانتهاء إلى واجب الوجود.

ومنهـا: النظر فی النّفس النـاطقه فإنّها حادثه ــ لما مرّ ــ فهی ممكنه و يحتاج إلى علّه، ويجب الانتهاء بالأخره إلى واجب الوجود كما عرفت.

منهج حکمای طبیعی دراثبات واجب ۹۴/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منهج حکمای طبیعی دراثبات واجب

بیان شـد که برای اثبات وجود واجب تعالی سه منهـج مشـهور داریم، یکی منهـج متکلمین که از طریق حـدوث وقـدم به اثبات واجب پرداخته انـد، دیگر منهـج حکمـای طـبیعی که بـا حـد وسط قرار دادن حرکت اثبـات واجب کرده انـد. وسـومی منهج حکمای الهی است، که با اتکا به خود وجود واجب الوجود را اثبات کرده اند. به این نحو که وجود یا موجود بماهوموجود که وجودش بـدیهی است یا واجب است ویا ممکن، اگر واجب باشـد فهوالمطلوب واگر ممکن باشـد باید به واجب الوجود باشـد ختم شود چرا که دور وتسلسل باطل است.

نکته: این منهـج هرچنـد از طریـق اصـل وجود به اثبـات واجب الوجود می پردازد، واصـل وجود معلول یـا مصـنوع نیست، ولی درعین حـال برهان إنّی است، چرا که اصل وجود یا واجب است ویا ممکن پس اسـتدلال از طریق وجود ممکن ادامه پیـدا می کند وبرهان إنّی است.

ص: ۱۰

مبتکر منهـج سوم: ابن رشـد معتقـد است که مبتکر این منهـج ابن سـینا است، ایشـان درکتـاب تهافت التهافت می گویـد: اوّلین کسـی که این طریق را رفته ابن سینا است، واین طریق بهتر از طرق متکلمین وحکمای طبیعی است؛ چرا که منهج سوم از طریق خود وجود به اثبـات واجب پرداخته است ولی متکلمین وحکمای طبیعی از طریق حـدوث وحرکت که از اعراض وتوابع وجود اند واجب والوجود را اثبات کرده اند.

سوال: آیا منهج سوم استدلال ازطریق مفهوم وجود است ویا ازطریق اصل وواقع وجود؟

جواب: استدلال ابن سینا از طریق واقع وجود است نه از راه مفهوم وجود. تفتازانی درشرح مقاصد این استدلال را خوب بیان کرده بنحوی که اشکال صدرا وارد نیست که می گوید شیخ از طریق مفهوم وجود استدلال کرده است واز طریق مفهوم نمی توان واجب الوجود را اثبات کرد.

شیخ دررساله " الفصول لإثبات المبدأ الأول" می گوید:

حکمای طبیعی برای اثبات محرک اول حرکت را واسطه قرار دادند، به این صورت که حرکت های طبیعی محرک شان، چه طبیعت باشد، چه اراده باشد وچه قاسر، خود متحرک اند ونیاز به محرک سماوی دارند که افلاک است واز آنجای که حرکت افلاک دائمی است محرک آن نفس فلک به تنهایی نیست، بلکه نفس فلک است به مدد قوه ی غیرجسمانی نا منتهای که یا واحد است ویا متعدد، واحد خداوند تعالی است که حرکت دورانی افلاک به عشق او است ومتعدد عقول است که اختلاف حرکات افلاک ناشی از شوق رسید به درجه ی شان است.

لاهیجی: طریق حکمالی الهی از طریق اصل وجود ویا موجود من حیث هو موجود وجود واجب را اثبات می کند، علاوه بر آن واحد بودن، مبدأ ومصدر موجودات بودن، محرک افلاک بودن وکمال نامتناهی داشتن واجب را هم اثبات می کند.

ص: ۱۱

سوال:اینکه کمال الهی از ناحیه غیر باشد با واجب بودن منافات دارد، ولی چه اشکال دارد که کمالی درجهان باشد و خداوند تعالی نداشته باشد، آیا این هم با واجب بودن منافات دارد؟

جواب: اگر کمالی درجهان باشد وخداوند تعالی آنرا نداشته باشد معنایش آن است که غیر خداوند آن کمال را صادر کرده است، درحالیکه مبدأ اول غیر از خداوند تعالی وجود ندارد. اما اگرکمالی درجهان نباشد معنایش این است که کمال نیست.

منهج خواجه دراثبات واجب:

خواجه دراین کتاب منهج حکمای الهی را طی کرده است، به این نحو که وجود درجهان داریم بالوجدان، حال این وجود اگر واجب است فهوالمطلوب واگر ممکن است باید به واجب ختم شود؛ چرا که دور وتسلسل باطل است.

این استدلال خواجه به وزان استدلال ابن سینا درکتاب مبدأ ومعاد است که می گوید: وجود یا موجود بماهو موجود یا واجب است ویا ممکن، اگر واجب است مطلوب ثابت است واگر ممکن است باید واجب منتهی شود بخاطر بطلان دور وتسلسل.

متن: الثّالث منهج الحکماء الإلهیین، وهو النظر فی الموجود من حیث هو موجود [بیان من حیث هوموجود:]مع قطع النظر عن کونه حادثاً أو قدیماً متحرّکاً أو غیر متحرّک إلی غیر ذلک[ترکیب وعدم ترکیب، اختصاص جسم و...]، علی ما هو موضوع العلم الإلهی.

وهذا المنهج هو الّذی سلکه رئیس فلاسفه الإسلام فی کتبه سیّما فی "الاشارات" وفی کتاب "المبدأ و المعاد".

و قد صرّح الحکیم أبو الولید محمّد بن رشید الأندلسیّ فی کتاب "ردّ التهافت": بأنّ أوّل من سلک هذا المنهج من الفلاسفه إبن سینا، علی أنّه طریق خیر من طریق القدماء، لأنّه زعم انّه[طریق] من جوهر[:جوهره، اصل، گوهر] الموجود وأنّ طرق القوم من أعراض[:حدوث، حرکت و...] تابعه للمبدأ الأوّل» هذا کلام أبو[أبی ن. ق] الولید.

و قال الشیخ فی رساله "الفصول لاثبات المبدأ الأوّل" بهذه العباره: «الطبیعیّون توسّلوا[وسیله قراردادند] إلی إثبات المحرّک الأوّل بما[دلیل] بیّنوا من وجوب قوّه غیر جسمانیّه و غیر متناهیه تحرّک الفلک و ارتفعوا إلیه[محرک اول] من الطبیعه.

والإلهیّون سلکوا غیر هذا المسلک و توصّلوا[رسیدند] إلی إثباته من وجوب الوجود وأنّه یجب أن یکون واحد لا یتکثّر، و أنّ الموجودات صادره عنه، و أنّ حرکه الفلک تتحرّک[أی تتحقق] تشوقاً إلیه و طلبا للتشبه به فی الکمال ولا یجوز أن یکون کماله[واجب] بحیث لا یتخصّص به و لا أن یکون فوق کماله کمال، فإنّه لوأمکن ذلک[فوق کماله...] لکان الّذی له ذلک الکمال الاعلی أوّلاً» انتهی.

والمصنّف قدّس سرّه اختار منهج الإلهیّین فقال : (الموجود ان کان واجبا فهو المطلوب و إلّا[اگرموجود واجب نباشد بلکه ممکن باشد] استلزمه[واجب] لاستحاله الدوروالتسلسل) و قد حاذی[محاذات] کلام الشیخ فی کتاب "المبدأ و المعاد" حیث قال:«لاشک إنّ کلّ وجود أوکلّ موجود فإمّا واجب الوجود وإمّا ممکن الوجود. فإن کان[وجود] واجباً فقد صحّ وجود واجب و هو المطلوب، و إن کان[وجود] ممکناً فإنّا نبیّن أنّ الممکن ینتهی وجوده إلی واجب الوجود. انتهی».

مقدمات دلیل الهیون ۹۴/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمات دلیل الهیون

تبیین دلیل حکمای الهی نیاز به یاد آوری مقدماتی دارد که قبلا کاملا بیان شده اند:

مقدمه اول: موجود تقسیم می شود به واجب وممکن؛ چرا که وقتی موجود را ملاحظه می کنیم بدون ملاحظه وجود وعدم چیزدیگر یا اقتضای وجود دارد، اصطلاحاً به چنین موجودی واجب می گویند. ویا اقتضای وجود ندارد، که اصطلاحا به آن ممکن می گویند.

بیان شیخ دراشارات: هرموجودی که را که توجه به ذاتش بکنیم بدون توجه به چیز دیگر یا بگونه ی است که وجود برایش واجب است ویا بگونه ی است که وجود برایش واجب نیست. اگر وجود برایش واجب باشد واجب الوجود لذاته، حق اول وموجود من ذاته است. واگر وجود برایش واجب نباشد، نمی توانیم بگوییم معدوم بذاته است، چرا که فرض کردیم موجود است، بلکه بگونه است که وقتی مقرون ومشروط به شرط علت شود واجب است وزمانیکه مقرون ومشروط به شرط عدم علت گردد ممتنع است. اما اگر مقرون ومشروط به هیچ یک از وجود علت وعدم علت نشود ممکن است.

ص: ۱۳

باتوجه به بیان فوق:

اولاً: تعریف واجب: واجب موجودی است که فی نفسه وباعتبار ذاتش وجود برایش واجب باشد.

تعریف ممکن: ممکن شی است که فی نفسه وباعتبار ذاتش نه وجود برایش واجب باشد ونه عدم.

ثانیاً: هرموجودی را که ملاحظه کنیم یاواجب الوجود بذاته است ویا ممکن الوجود بذاته؛ چرا که یا ذاتش اقتضای وجود دارد ویا اقتضای وجود ندارد. وبین اقتضا داشتن واقتضا نداشتن سلب وایجاب است. پس تقسیم وجود به واجب وممکن تقسیم حاصراست.

ثالثاً: اشکال غزالی واشکال ابن رشد برکلام ابن سینا وارد نیست؛ چرا که ایشان ممکن وواجب را تعریف کرده وباتوجه به تعریف روشن است که تقسیم موجود به واجب وممکن تقسیم حاصر است.

اشکال غزالی: کلام ابن سینا ابهام دارد، چرا که لفظ ممکن وواجب را مجمل گذاشته است، بیان نکرده که مرادش از واجب وممکن دقیقاً چیست.

اشکال ابن رشد: تقسیم موجود به واجب وممکن تقسیم حاصرنیست؛ چرا که ممکن مشترک لفظی است بین ممکن قدیم که استعمال لفظ بر آن مجازی است، وممکن حادث که استعمال لفظ ممکن برآن حقیقی است؛ چرا که مشهور بین متکلم وحکیم اطلاق لفظ ممکن برممکن حادث است. ولذا وقتی که لفظ ممکن مطلق بیاید انصراف دارد به ممکن حادث. پس تقسیم موجود به واجب وممکن درکلام ابن سینا تقسیم حاصر نیست.

متن: واعلم: أنّ تقریر[:تبیین] هذا الدلیل یستدعی تمهید أُمور علی سبیل التذکیر، فإنّ أکثرها قد بیّنت فی مواضعها فی ما مرّ من الکتاب:

الأوّل: أنّ الموجود منحصر فی الواجب و الممکن، لأنّه[موجود] إذا اعتبر من حیث ذاته بلا اعتبار شی ء آخر، فإمّا أن یجب له الوجود و هو الواجب أو لا یجب له الوجود و هو کذلک. و ظاهر أنّه لا یجب له العدم حیث فرض موجوداً و هو الممکن.

ص: ۱۴

قال فی "الإشارات": «كلّ موجود إذا التُفِت إليه من حيث ذاته ـ من غير التفات إلی غيره ـ فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود فی نفسه، أو لا يجب، فإن وجب فهو الحقُّ الأوّل بذاته[:قيد الحق والأوّل، وجب] الواجب وجوده من ذاته.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال: «إنّه ممتنع بذاته» بعد ما فرض موجوداً، بلی إن قُرن باعتبار ذاته شرطٌ[:فاعل قرن] مثلُ شرط «عدم علّته» صار ممتنعاً، أو مثل شرط «وجود علّته» صار واجباً، و إن لم يُقرن بها شرط ـ لا حصول علّته و لا عدمُها ـ بقی له فی ذاته الأمر الثّالث ـ و هو الإمكان ـ فيكون[شیء] باعتبار ذاته الشیء[:خبريكون] الّذی لا يجب و لا يمتنع.

فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بذاته» انتهی.

وقال مثل ذلک فی سائر كتبه، فإذا كان الشيخ قد عيّن المعنی المراد من الواجب و الممكن، فلا معنی للقدح فی مسلكه[:شيخ] [١]بإجمال لفظی الممكن و الواجب كما فعله الغزّالی فی "التهافت" [٢]أو باشتراک اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيّاً و للممكن القديم غير حقيقی، فيكون قسمته[:ابن سينا] الموجود إلی الممكن و الواجب غير حاصره، و أنّ القسمةً المعروفه بالطبع للموجودات إنّما هی إلی الممكن الحقيقیّ[يعنی ممكن حادث] و الضّروری، [مربوط به لامعنی للقدح:]كما فعله ابن رشيد.

امر يا مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر يا مقدمه ی دوم

بحث دربيان اموريا مقدماتی داشتيم كه بيان دليل حكمال بستگی به آنها دارد. مقدمه ی اول بيان شد، حال می پردازيم به بيان مقدمه ی دوم.

مقدمه ی دوم: ترجيح وجود يا عدم برای ممكن احتياج به علت دارد.

ص: ۱۵

مدعا: ممكن بحسب ذاتش نه وجود برايش ترجيح دارد ونه عدم، بلكه اگر بخواهد وجود ياعدم برايش ترجيح پيدا كند نياز به علت دارد. بحث بيشتر درباره ی مرجح وجود است،البته نه بخاطر اينكه عدم مرجح نخواهد بلكه به اين جهت كه اگرعلت نباشد عدم العلت محقق است كه مرجح تحقق معلول است.

دليل: ممكن متساوی الذات است نسبت به وجود وعدم وتساوی احد المتساويين نياز به مرجح دارد. پس وجود يا عدم اگر بخواهد ترجيح پيدا كند نياز به مرجح دارد.

ان قلت:كبرای دليل فوق مبيّن است ولی صغرای آن نه بيّن است ونه مبيّن. بعبارت ديگر ليل فوق مبتنی است برتساوی وجود وعدم برای ممكن، اما اين مطلب ثابت نيست؛ چرا كه می شود وجود يا عدم برای ذات ممكن اولويت داشته باشد، وهمين

اولویت ذاتی کافی است برای وجود گرفتن ویا معدوم شدن، مثلا اگر برای ممکن وجود اولویت داشته باشد ممکن موجود می شود واگر عدم اولویت داشته باشد ممکن معدوم می شود.

قلت: صغرای دلیل مبیّن است واولویت ذاتی به سه دلیل باطل است.

دلیل اول: با فرض اولویت وجود وعدم برای ذات ممکن بازهم ذات ممکن متساوی است نسبت به وجود وعدم؛ چرا که مثلا اگر وجود اولویت داشته باشد برای ذات ممکن، وبگوییم:«الممکن اولی له الوجود»، معنایش این است که برای ذات ممکن وجود راجح است وعدم مرجوح ودرعین حال عدم جایز. پس با اولویت وجودممکن باز هم عدم آن جایز است واز آنجای که می توانیم محمول را درموضوع اخذ کنیم درقضیه «الممکن اولی له الوجود»، «اولی له الوجود» را وصف موضوع قرار می دهیم واز وجود وعدم آن سوال می کنیم ومی گوییم: ممکن که اولویت وجود دارد آیا وجود وعدمش مساوی است یا وجودش اولی است؟ روشن است که اگر وجودش اولی باشد با اولویت دیگر غیر از اولویت ماخوذ در موضوع است؛ چرا که اولویت وصف موضوع یا اولویت اول موضوع تردید است ونمی تواند محمول هم باشد، حال باتوجه بمعنای اولویت که راجح بودن طرف اولی ومرجوحیت طرف مقابل است می توانیم اولویت دوم را هم وصف موضوع قرار دهیم ودرباره وجود وعدم آن تردید کنیم وهکذا در الویت سوم وچهارم وبلکه می توانیم بی نهایت اولویت را وصف موضوع قرار دهیم ودرباره وجود وعدم آن تردید کنیم پس با وجود اولویت بازهم ذات ممکن مساوی است نسبت به وجود وعدم.

ص: ۱۶

متن: الثّانی: أنّ الممکن لاـ ترجیح له وجود أو عدم بحسب ذاته، بل یحتاج فی کلّ منهما[وجود وعدم] إلی علّهٍ، لتساوی نسبتهما[وجود وعدم] إلیها[ذات] و امتناع ترجّح أحد المتساویین من غیر مرجّح، و ذلک[تساوی وجود وعدم به ذات] لبطلان الأولویّه الذاتیّه. علی ما مرّ فی مباحث «الأُمور العامّه». ولا ینبغی أن تخلی هذا الموضع أیضا منه[بطلان أولویت ذاتی]. فنقول: لو ترجّح للممکن أحد طرفیه کالوجود مثلاًـ لذاته من غیر وجوب بأن یکون الوجود أولی له لذاته مع جواز عدمه أیضاً و إن کان[جوازعدم/عدم] علی سبیل المرجوحیّه، کان لنا أن نأخذ أولویّه الوجود مع الموضوع و نردّد بین وجوده و عدمه، بأن نقول: الممکن الأولی لوجود هل یساوی وجوده مع عدمه أو یکون الوجود له أولی لکن بأولویّه أُخری؟ ضروره أنّ الأولیّه الأُولی مأخوذه مع الموضوع، فهی[اولویت أُولی] مشترکه بین الحالین.

بیان مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مقدمه ی دوم

بحث دراین داشتیم که اولویت ذاتی باعث نمی شود که ممکن از حدّ تساوی نسبت به وجود وعدم خارج شود، بلکه ممکن با اولویت وجود مثلا باز هم نسبت به وجود وعدم مساوی است وبرای ترجیح یکی از دوطرف مساوی نیاز به مرجح دارد.

بیان مطلب: اگر ممکن مثلا وجودش اولویت داشته باشد واین اولویت باعث وجودش شود یا عدم این ممکن هم جایزی است ویا عدمش ممتنع است. اگر عدمش ممتنع باشد می شود واجب؛ چرا که واجب ذاتش بدون درنظر گرفتن چیز دیگر موجود وعدمش ممتنع است، واین خلاف فرض است. واگر عدم ممکن جایز باشد ودرعین حال ممکن وجود بگیرد یا وجودش بدون مرجح والویت است واین ترجیح یکی از دومساوی است بدون مرجخ وباطل. ویا با مرجح والویت وجود می گیرد، روشن است که این اولیت غیر از اولیت اول است، چرا که اولویت اول مردد بین وجود وعدم است واین اولیت اولویت رجحان وجود است، واز آنجای که اولاـ اولویت بمعنای رجحان طرف اولی ومرجوحیت طرف مقابل است، نه امتناع طرف مقابل. وثانیا می توانیم محمول را وصف موضوع قرار دهیم، اولویت دوم وسوم وبلکه تمام اولویت ها را می توانیم وصف موضوع قرار دهیم واز وجود وعدم ممکن متصف به بی نهایت اولویت سوال کنیم وچون دیگر اولویت باقی نمانده است دیگر نمی توانیم بگوییم وجود یا عدم ممکن اولی است بلکه عدم ووجود ممکن مساوی است وچنانچه یکی از وجود وعدم ترجیح پیدا کند ترجیح یکی از دومساوی است بدون مرجح که باطل است. پس اولویت ذاتی یا غیر ذاتی ممکن را از حد تساوی خارج نمی کند وبرای اینکه یکی از طرف وجود وعدم نیاز به مرجح وعلت دارد.

ص: ۱۷

متن: بیان ذلک[اینکه ممکن اولی له الوجود یا با اولویت دیگرموجود می شود یا باتساوی] أنّ الممکن الّذی وجوده أولی، إذا فرضنا وقوعه بمجرّد هذه الأولویّه، فلا یجوز أن یکون وقوع عدمه، بدلاً عن الوجود لو فرضناه[وقوع عدم]، ممتنعاً[خبریکون]، و إلّا لکانت الأولویّه وجوباً، بل یجب أن یکون وقوع العدم بدلاً عن الوجود أیضاً[همان طورکه خود وجود جایزاست] جائزاً[خبریکون] مع أولویّه وجوده. فإذا جاز وقوع عدمه[ممکن اولی له الوجود] و مع ذلک لم یقع و وقع وجوده. فإن

كان[وقوع وجود] بلا مرجّح و أولويّه كان ذلك ترجّحاً لأحد المتساويين بلا مرجّح، و إن كان ذلك[وقوع وجود] بسبب أولويّه و رجحان فلا- يجوز أن يكون هذه الأولويّه هى الأولويّه المفروضه أوّلاً- لكونها[اولويت المفروضه اولا-] مشتركه بين حال الوجود و حال العدم[يعنى ممكن متصف به اولويت موضوع است براى وجود وعدم ومشترك بين شان]، بل يجب أن يكون أولويّه أُخرى، و حينئذ[كه اولويت ديگر نياز است] أخذنا هذه الأولويّه الثّانيه أيضاً مع الموضوع و ردّدنا بين وجوده و عدمه، و هكذا[همين طورالويت هاى ديگرى كه محمول قرارمى گيرد مى تواند شرط ووصف موضوع قرار دهيم] إلى ما لا نهايه لها لكونها من الاعتباريّات، ثُمّ نأخذ جميع تلك الأولويّات الغير المتناهيه مع الموضوع و نردّد، فلابدّ من اختيار تساوى وجوده مع عدمه ضروره أنّه لا- أولويّه خارجه من الأولويّات الغير المتناهيه، فيلزم ترجيح أحد المتساويين من غير مرجّح و هو محال بالبديهه. و هذه طريقةٌ فى نفى الأولويّه الذاتيّه، بل الأولويّه مطلقةً[يعنى چه ذاتيه چه غيريه] دقيقةٌ[:صفت طريقةٌ] لطيفه قليله المؤنه جدّاً، قد تفرّدنا بها بفضل اللّه و منّه و سلكناها فى كتابنا الموسوم ب"گوهر مراد".

ص: ۱۸

دلیل دوم بطلان اولویت ذاتی ۹۴/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بطلان اولویت ذاتی

بحث دربطلان اولویت ذاتی داشتیم برای بطلان اولویت ذاتی سه دلیل اقامه شده است که دلیل اول آن گذشت.

دلیل دوم: اگر ذات ممکن متساوی الوجود والعدم نباشد بلکه جانب مثلا وجود راجح باشد لازم می آید که ممکن واجب باشد لکن التالی باطل؛ چرا که خلاف فرض است، فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: اگر وجود ممکن راجح باشد عدم ممکن مرجوح است، نمی شود که هم وجود وهم عدم راجح باشد، وقتی که عدم مرجوح باشد ممتنع است که وجود بگیرد، بدلیل اینکه ترجیح احد المتساویین بلامرجح باطل باشد ترجیح مرجوح بطریق اولی باطل است. پس وقوع عدم ممتنع می شود ودرنتیجه وجود که راجح است واجب می شود.

دلیل سوم: این دلیل را فارابی برای وجود واجب اقامه کرده است ولی لاهیجی برای بطلان رجحان ذاتی یکی از وجود وعدم برای ممکن از آن بهره می برد.

اگر یکی از وجود وعدم برای ممکن اولویت ذاتی داشته باشد لازم می آید که یا شی علت خودش باشد ویا بدون علت موجود شود لکن التالی بکلا قسمیه باطل. پس مقدم که اولویت ذاتی یکی از وجود وعدم برای ذات ممکن باشد هم باطل است.

بطلان تالی: اگر چیزی علت خودش باشد یعنی وجود گرفتن آن متوقف برخودش باشد این دور است وباطل. واگر چیزی بدون علت موجود شود یا وجودش با وجوب همراه است که این خلاف فرض است ویا با وجوب همراه نیست بلکه عدم آن هم جایز است چرا که ممکن است واز آنجای که هرممکنی جایز العدم است لازم می آید که موجود معدوم شود واین تناقض است وباطل.

ص: ۱۹

بیان فارابی: اگر جهان را سلسله ی ممکنات پر کند وبه واجب منتهی نشود لازم می آید که یا ممکن خودش را ایجاد کند که باطل است ویا لازم می آید که موجود معدوم شود که بطلان آن واضح تر است.

وتحقیقه علی ماقیل: اگر ممکنی با رجحان ذاتی موجود شود بعد از موجود شدن متصف می شود به وجود یعنی ذاتی داریم که متصف می شود به وجود، حال می پرسیم که این وصف را به ذات کی داده است؟ اگر خودش داده است که لازم می آید چیزی علت اتصاف خودش شود به وجود این باطل است، هرچند علت اتصاف خودش به چیزی دیگر شدن باطل نیست ولی علت اتصاف خودش به وجود شدن باطل است. چرا که علت باید قبل از معلول موجود باشد واگر چیزی علت خودش

شود باید قبلا موجود باشد حال یا موجود به وجود که صفت است واین دور است ویا موجود به وجود دیگر واین تسلسل است وباطل. واگر برخود معنایش این است که چیز قبل از خودش موجود باشد واین تناقض است

متن: وجه آخر: لو کـان وجوده[ممکن] مثلاًـ راجحاً علی عـدمه[ممکن] بـالنظر إلی ذاته لکـان عـدمه[ممکن] ممتنعاً بالنّظر إلی ذاته، لأنّ رجحان أحد الطرفین یستلزم مرجوحیّه الطرف المقابل و مرجوحیّته یستلزم امتناعه، لأنّ ترجّح أحد المتساویین إذا کان ممتنعاً کـان ترجّح المرجوح أولی بالامتنـاع، لأنّ المرجوح أضـعف من المسـاوی، علی مـا قـال الإمـام فی کتـاب "الأربعین" فرجحان الوجود نظراً إلی الـذّات یسـتلزم إمتناع العدم بالنظر إلیها[ذات]، وهو[امتناع عدم] یسـتلزم وجوب الوجود، هذا خلف مع أنّه المطلوب.

ص: ۲۰

وجه ثالث: وهو أنّ ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرّد الرّجحان إن كان علّه لوجود نفسه لزم تقدّمه على نفسه، وإن لم يكن[ممكن] علّه لنفسه كان موجوداً بلا ـ سبب، و[:حاليه] هو[ممكن موجود] جائز العدم لإمكانه، فيلزم جواز انعدام الموجود[درمقابل ممكن] من غير سببٍ يقتضيه[انعدام].كما قال الفارابی: «لو حصل سلسله الوجود بلا ـ وجوبٍ و[عطف تفسيربربلاوجوب] يكون مبدأها ممكناً حاصلاً بنفسه، لزم إمّا إيجاد الشی ء لنفسه و ذلك فاحش و إمّا صحّه عدمه لنفسه و هذا أفحش».

وتحقيقه على ما قيل: إنّه على تقدير وجوده بالرّجحان يكون متّصفاً بالوجود ولا ـ يكون عينه فيكون الذّات منشأ رجحان الاتّصاف ولامعنی للعلّه إلّا ما يترجّح المعلول[يعنی اتصاف]به، فيكون علّه لإتصاف نفسه بالوجود. و لَمّا فرض عدم بلوغه حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرّجحان، وإلّا[اگرعدم جایزنباشد] لكان[ممكن] بالغاً حدّ الوجوب، و قد فرض عدم بلوغه[ممكن] إليه[حد وجوب] هذا خلف.

بیان امر یا مقدمه ی سوم ۹۴/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان امر یا مقدمه ی سوم

در امر دوم اثبات کردیم که ممکن درحدوث احتیاج به علت دارد، حال بیان می کنیم که ممکن درحال بقا هم احتیاج به علت دارد.

مدعا: ممکن همان طور که درحال حدوث احتیاج به علت دارد دربقا هم احتیاج به علت دارد.

دلیل: اگر ممکن درحال بقا احتیاج به علت نداشته باشد معنایش این است که حصول وجود ممکن را واجب کند وچنانچه حصول وجود ممکن را واجب کند حصول عدم هم ممکن را ممتنع خواهد کرد واز آنجای که ممکن یا وجود دارد ویا عدم پس ممکن یا واجب خواهد بود ویا ممتنع واین هم خلاف فرض وهم انقلاب درذات است.

ص: ۲۱

متکلمین معتقد اند که موجود قدیم نیاز به علت ندارد چرا که ملاک احتیاج حدوث است وهرچیزی که حادث نباشد احیتاج به علت ندارد. اما حکیم مناط احتیاج را امکان می داند ولذا چنانچه موجود قدیم ممکن باشد احتیاجش به علت بشتر خواهد بود. چرا که با دوام وجود وبلکه با ضرورت جود احتیاج بشتر است.

کلام شیخ: هرحادثی علت حدوث دارد ودربقا هم علت بقا دارد، حال یا علت بقا همان علت حدوث است مثل شکل که آب با قرار گرفتن درظرف پیدا می کند، علت این شکل قرار گرفتن درظرف است درادامه هم ظرف است که شکل را حفظ می کند. ویا علت بقا غیر از علت حدوث است، مثل بت که علت حدوث شکل آن نجّار است ولی علت بقای شکل استحکام چوب ومیخ است.

ادامه کلام شیخ(ثمّ قال): مدعا: جایز نیست که شی بعد از حدوثش بقای بالذات داشته باشد وازعلت بی نیاز شود، بطوریکه با حدوث وجودش واجب شود وثابت باشد بدون علت.

دلیل اول: می دانیم که شی حادث نه وجودش واجب است ونه ثباتش، پس چگونه باحدوث که خود نه واجب است ونه ثابت شی وجوب ثبات پیدا کند.

بعبارت دیگر چیزی که وجودش واجب بنفسه وبقایش هم واجب بنفسه نیست باید واجب بالغیر باشد وآن غیر درصورتی می تواند وجوب را عطا کند که خودش وجوب بنفسه داشته باشد(چرا که معطی چیزی نمی تواند فاقد آن چیز باشد) ولی حدوث نه وجوب بنفسه دارد ونه ثبوت بنفسه.پس حدوث نمی تواند شی حادث را وجوب وجود وبقای وجوب عطاکند.

ص: ۲۲

دلیـل دوم: اگرکسب وجود چیزی را واجب کنـد کسب عـدم هم آنرا ممتنع می کنـد واز آنجای که ممکن یا موجود است ویا معدوم پس ممکن یا واجب ویا ممتنع خواهد بود واین خلاف فرض وانقلاب درذات است وباطل.

باتوجه به دوبیان فوق ممکن فی نفسه نه موجود است ونه معدوم وبا شرط وجود موجود می شود وبا شرط عدم هم ممتنع.

بعبـارت دیگرممکن فی نفسه نه وجـودش واجب است ونه عـدمش، بلکه بشـرط وجود وجودش واجب وبشـرط عـدم عـدمش واجب می شود وچیزی که احتیاج به شرط وغیر دارد محتاج به سبب است.

متـن: الثّـالث: أنّه[شـان] کمـا أنّ الممکن مفتقر فی حصـول الوجـود له إلی علّه کـذلک مفتقر فی بقـاء الوجـود و ثبـاته[وجـود] له[ممکن] إلی علّه، وذلـک[اینکه ممکن دربقـا هم احتیـاج به علت دارد] لأـنّ الممکن لو صـار بمجرّد حصول الوجود له واجباً لکان بحصول العـدم له ممتنعاً، وهو[ممکن] لا یخلو عن أحـدهما[حصول وجود وعـدم حصول] فلا یکون ممکناً هذا خلف، بل الإمکـان ـ علی مـا مرّ فی الأُمور العامّه ـ لازم لماهیّه الممکن، فلا ینفکّ الممکن عنه[امکان] فی حال وجوداً وعـدماً[أی سواء کان وجوداً وعـدماً] فما دام الإمکان ثابتاً له کانت الحاجه إلی العلّه ثابته له، فلو فرض ممکن قـدیم کان مع دوام وجوده، بل مع ضروریّته دائم الافتقار إلی علّه.

قال الشـیخ فی کتاب "المبدأ و المعاد": «کلّ حادثٍ فله علّهٌ فی حدوثه، وعلّهٌ فی ثباته، ثمّ یمکن أن یکونا[دوعلت] ذاتاً واحده، مثل القالب[: مثلا ظرف] فی تشـکیله للماء و یمکن أن یکون ذلک[علت درحدوث ودربقا] شـیئین مثل صوره[:شکل] الصنمیّه، فإنّ مُحدثَها الصّانعُ ومُثبِتَها[صورت]یبوسهُ جوهر العنصر المتخذه منه[عنصر].

ثمّ قال: ولا يجوز أن يكون الحادثُ ثابتَ الوجود بعد حدوثه بذاته[:قیدثابت] حتّى يكونَ[:یعنی بطوریکه] إذا حدث فهو واجب أن يوجد و يثبت لا۔ بعلّةٍ فی الوجود والثبات. [دلیل:]فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الّذی ليس واجباً فی نفسه و لا ثابتاً بنفسه.

ثمّ قال: واعلم: أنّ ما[ممکن] أكسبه الوجود وجوباً أكتسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثمّ يوجد حال الوجود واجباً، بل الشی ء فی نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. أیّ الشرطين[شرط وجود یا شرط عدم] اشترط عليه صار مع شرط دوامه[شرط] ضروريّاً لا ممكناً ولم يتناقص، فإنّ الإمكانَ باعتبار ذاته، والوجوب و الامتناعَ باعتبار شرطٍ لاحق به.

فإذا كانت الصوره كذلك[یعنی صورت اتفاق افتاده درباره ممکن چنین است] فليس للممكن فی نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط ألبته، بل ما دام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير و بالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. و كلّ ما احتيج فيه إلى غير و شرطٍ، فهو محتاج إلى سبب. فقد بان أنّ ثباتَ الحادث و وجوده بعد الحدوث بسببٍ يمدّ[:امتداد می دهد] وجودَه، و أنّ وجوده بنفسه غيرُ واجب».

امر رابع یا مقدمه ی چهارم ۹۴/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر رابع یا مقدمه ی چهارم

اموری را بیان می کردیم که توضیح دلیل حکما نیاز به آنها دارد، سه تا از این امور بیان شد حال می پردازیم به بیان امر چهارم.

مدعا: ممکن نمی شود که بنحو تسلسل وجود بگیرد، به این نحو که وجود ممکن علتی داشته باشد و آن علت هم علت بخواهد وهکذا لا الی نهایت، بلکه باید منتهی شود به علتی واجب بالذات.

ص: ۲۴

دلیل: قبلا بیان شد که تسلسل درعلل باطل است ولذا ممکن نمی تواند بنحو تسلسل وجود بگیرد.

مدعا: تسلسل درعلل باطل است.

دلیل: برای بطلان تسلسل دلایل زیادی بیان شده، یکی از این براهین برهانی است که خواجه اختراع کرده است به این صورت که :

اولا، شیء تا وجودش واجب نشود موجود نمی شود، چرا که اگر بصرف اولویت _ چه ذاتی وچه غیر_ وترجیح وجود موجود شود لازم می آید ترجیح بلامرجح که باطل است.

ثانیا، وجود وقتی برای شیء واجب می شود که جمیع راههای عدم بر آن بسته شود.

ثالثا، مجموع ممکنات چه متناهی باشد چه غیر متناهی، درحکم ممکن واحد است از این حیث که عروض عدم بر آن جایز است.

باتوجه به مقدمات فوق: تک تک سلسله ممکنات موجود نمی شود مگر اینکه وجودش از ناحیه علت واجب شود والا موجود نمی شود بحکم مقدمه ی اول.

اگر علت واجب بالذات نباشد نمی تواند به ممکن عطای وجوب کند، چرا که حکم مقدمه ی دوم وقتی وجود ممکن به حد وجب می رسد که تمام راههای عدم برآن بسته ویکی از راههای عدم عدم علت آن است ولذا باید علت واجب بالذات باشد تا وجود ممکن به حد وجوب برسد.

اگر علت واجب بالذات نباشد ولو علل متسلسل وغیر متناهی هم باشد نمی تواند وجود ممکن را به حد وجوب برساند، چرا که مجموع ممکنات چه متناهی وچه غیر متناهی باشد درحکم ممکن واحد است وعدم برآنها راه دارد ودرنتیجه وجود ممکن واجب نمی شود، واز آنجای که فرض کردیم وجود واجب را باید مستند باشد به علت واجب بالذات، که طرف سلسله علل است پس سلسله طرف دارد ومتناهی است.

ص: ۲۵

متن: الرّابع: أنّ الوجود لا ـ يمكن أن يحصل للممكن على سبيل التسلسل [بيان على سبيل التسلسل:]بأن يكون له[ممكن] علّه و لعلّته علّه و هكذا إلى ما لا نهايه له من غير ان ينتهى إلى علّه واجبه لذاته.

وقد مرّ بيان ذلك فى مبحث «إبطال التسلسل» من مباحث «العلّه و المعلول» بطرق عديده وبراهين قويمه. ونذكر هاهنا[درباب اثبات واجب] منها[طرق] البرهان الّذى اخترعه المصنّف، وتقريره[برهان مخترع مصنّف] يتوقف على مقدّمات ثلاث:

أحداها: هى أنّ الشّى ء ما لم يجب وجوده لا يمكن أن يصير موجوداً، و إلّا لزم الترجيح من غير مرجِّحٍ، كما ظهر من إبطال الأولويّه مطلقاً[أى ذاتيه كانت اوغيره].

والثّانيه: أنّ الوجود لا يجب للشّى ء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء عدمه، و هذا ظاهر جدّاً لا يحتاج إلى بيان. والثّالثه: أنّ مجموع الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الإنعدام عليه، و هذا أيضاً قريب من البديهى[با اندک فكر بديهى مى شود].

وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول: كلّ واحدٍ من آحاد سلسله الممكنات لا يمكن أن يصير موجوداً إلّا بأن يجب وجوده عن علّهٍ موجودهٍ واجبه وجودها، إمّا بالذات وإمّا بالغير، وإلّا ــ أعنى: إن لم يكن[ممكنات] واجبه وجودها لا بالذّات و لا بالغير ــ لم تكن موجوده بحكم المقدمه الأولى.

لكن الواجب بالغير[علت كه واجب بالغيراست] الغير المستند إلى الواجب بالذّات لا يمكن أن يصير سبباً لوجود معلوله، لأنّ وجود المعلول إنّما يجب بأن ينسدّ عليه[معلول] جميع أنحاء عدمه بحكم المقدمه الثّانيه، و من أنحاء عدم المعلول عدم علّته. و هذا النحو من العدم[عدم كه ازناحيه عدم علت مى آيد] غير ممتنع على المعلول المستند إلى العلل الممكنه الغير المستنده إلى الواجب لذاته وإن فرضت غير متناهيه بحكم المقدمه الثّالثه، فيجوز عدم المعلول مع إنعدام جميع علله الغير المتناهيه، فلا يمكن أن يصير وجوده[ممكن، ممكنات] واجباً، فلا يمكن أن يصير موجوداً لكن قد فرضنا وجوده[:ممكن]، فوجب أن يستند علله الغير المتناهيه فرضاً إلى علّهٍ واجبه الوجود لذاتها، وإذا وجب استناد جميع العلل الغير المتناهيه إلى علّهٍ واجبهٍ لذاتها تكون هى[علت واجب] طرفاً لسلسله العلل لامحاله لاستناد جميع السّلسله إليها[علت واجب] و عدم استنادها إلى علّه أصلاً، فيصير السلسله ذات طرف، فتصير[:سلسله] متناهيه، و قد فرضناها غير متناهيه، هذا خلف.

امر یا مقدمه ی پنجم ۹۴/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر یا مقدمه ی پنجم

توضیح دلیل حکما نیاز به بیان اموری دارد، که چهار تا از این امور بیان شد، حال می پردازیم به بیان امر پنجم.

مدعا: ممکن بنحو دوری وجود نمی گیرد، به این صورت که مثلا ممکن الف معلول ممکن ب باشد وب یا با واسطه ویا بدون واسطه معلول الف باشد این دور است وباطل.

دلیل(۱): اگر ممکن بنحوی دور موجود شود به این معنا است که ممکن الف متوقف است بر ممکن ب وممکن ب یا با واسطه ویا بدون واسطه متوقف است بر ممکن الف، واز آنجای که جمیع ممکنات درحکم معدوم واحد است بلحاظ عروض عدم بر آن، انعدام جیمع ممکنات جایز است.

دلیل(۲): اگر ممکن بنحوی دور موجود شود لازم می آید تقدم شی برخودش وتقدم شی برخود تناقض و باطل است بالضروره.

تقریر دلیل حکما:

بالوجدان می دانیم که موجودی وجود دارد، حال این موجود از آن جهت که موجود است صرف از نظر از خصوصیات دیگر مثل امکان، وجوب، مادی ومجرد و... بودن از آنجای که مفهوم وجود مشترک معنوی است یا واجب است ویا ممکن بحکم مقدمه ی اول، اگر واجب الوجود است که فهو المطلوب واگر واجب نیست باید ممکن باشد وممکن مستلزم واجب است چراکه ممکن بنفسه وجود نمی گیرد بلکه نیاز به علتی دارد که وجودش را ترجیح دهد بحکم مقدمه ی دوم، حال چنانچه این علت واجب باشد مطلوب ثابت است واگر ممکن باشد نیاز به علت داردکه وجودش را ترجیح دهد وهکذا. حال اگر ممکن قبل به ممکن بعد محتاج باشد لازم می آید دور واگر ممکن قبل به ممکن قبل از خودش محتاج باشد لازم می آید تسلسل واز آنجای که ممکن دربقا هم محتاج به علت است این سلسله اجتماع در وجود دارد بحکم مقدمه ی سوم پس یا لازم می آید دور ویا تسلسل محال، که بحکم چهارم وپنجم باطل است. ولذا باید ختم شود به علتی که واجب الوجود است.

ص: ۲۷

خلاصه: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب الوجود است ویا مستلزم واجب الوجود است وهوالمطلوب.

متن: الخامس: أنّه لا یمکن حصول الوجود للممکن علی سبیل الدّور [بیان وجود شدن ممکن علی سبیل دور:]بأن یکون ممکن معلولاـ للممکن آخر و هو للأوّل، أو یکون هو[ممکن اول] أیضاً معلولاً لممکن آخر و هو لآخر و هکذا، إلّا أنّه ینتهی بالاخره إلی الأوّل، وذلک[اینکه لایمکن حصول...][۱]لما ذکرنا فی بیان بطلان التسلسل من جواز إنعدام جمیع المعلولات الممکنه

معاً[قیدانعدام]، بل ذلک[انعدام جمیع معلولات...] فی المتناهیه أظهر [۲]ولما یلزم من تقدّم الشی ء علی نفسه و هو محال بالضروره، هذا.

و بعد تذکر هذه الأمور[:امورپنج گانه] نقول: لا شکّ فی وجود موجود فإذا نظرنا إلیه من حیث هو موجود[:نه بحیث ذاتش] وقطعنا النظر عن جمیع الخصوصیّات[یعنی به وجوب، امکان و... توجه نکنیم] یحتمل أن یکون ذلک الموجود واجب الوجود،کما یمکن ان یکون ممکن الوجود، وذلک لاشتراک الوجود معنی بین الواجب و الممکن کما مرّ فی أوائل الکتاب. فإن کان ذلک الموجود المقطوع النظر عن الخصوصیات واجب الوجود ثبت المطلوب و إن لم یکن واجباً، بل کان ممکناً لانحصار الموجود فیهما استلزم وجودُ[:فاعل استلزم] ذلک الموجود الممکن [مفعول استلزم:]وجودَ الواجب لذاته، لأنّ ذلک الممکن لا یمکن أن یوجد بنفسه، بل یحتاج فی وجوده إلی علّه موجوده یترجّح بها[علت] وجوده[ممکن]، فإن کانت[علت] واجبه ثبت المطلوب، وإن کانت[علت] ممکنه احتاجت إلی علّه أیضاً موجوده، و هکذا فإن رجعت الحاجه فی شی ء من المراتب إلی الممکن الاوّل أو إلی شی ء من المراتب السّابقه علیه، فیلزم الدّور وإن لم یرجع بل ذهبت إلی غیر النّهایه لزم التسلسل، وکلاهما محالان، فلابدّ أن ینتهی الحاجه فی شی ءٍ من المراتب إلی علّهٍ واجبه الوجود لذاتها دفعاً للدّور و التسلسل.

ص: ۲۸

فظهر أنّه إن لم یکن ذلک الموجود الغیر المشکوک فیه [صفت دوم برای الموجود:]المفروض [خبرلم یکن:]واجبَ الوجود، استلزم لامحاله وجود واجب الوجود، وهو المطلوب.

ویژگی های منهج الهیین ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ویژگی های منهج الهیین

منهج حکمالی الهی ویژگی های دارد که حاکی از برتری این منهج برسایر مناهج است.

ویژگی اول: منهج وبرهان الهیین محکم ترین مناهج است، چون حد وسط آن وجود است که بالوجدان می یابیم ودرآن هیچ شک وشبه ی نیست.

ویژگی دوم: منهج الهیین اقوی است از سایر مناهج، به مستدل توانایی می دهد که خصم را کاملاً مجاب کند بدلیل اینکه حدّ وسطش که وجود باشد بدیهی است.

ویژگی سوم: منهج الهیین اتم است از سایر مناهج؛ چرا که مناهج دیگر نیاز به متم دارند، هم منهج حکمای طبیعی که حرکت را حدّ وسط قرار دادند وهم منهج متکلمین که حدوث را حدوسط قرار دادن برای اثبات وجود واجب کافی نیست، بلکه باید به آنها برهان امکان ووجوب را ضمیمه کنیم تا وجود واجب اثبات شود. ولی منهج الهیین بدون ضمیمه وجود واجب را اثبات می کند.

ویژگی چهارم: منج الهیین هدایت قوی تری دارد؛ چرا که حدّ وسط آن وجود است که ظهور کامل دارد ولذا هدایت قوی تری دارد.

ویژگی پنجم: منهج الهیین مؤنه وزحمت کمتری دارد؛ چرا که حدّ وسطش وجود است که بدیهی است، ولی منهج حرکت حدّ وسطش حرکت است که بدیهی نیست ومنهج حدوث حدّ وسطش حدوث است که آن هم بدیهی نیست.

ص: ۲۹

ویژگی ششم: منهج الهیین معونه وفائده ی بشتری دارد، می تواند علاوه بروجود واجب اوصاف واجب راهم اثبات کند.

شاید همین منج حکمالی الهی برهان صدّقین باشد؛ چرا که صدّقیین خود خدا را دلیل بروجودش قرار می دهند، نه اینکه از طریق غیر استدلال کنند. ودرمنهج حکما هم وجود حدّ وسط است که عین ذات حق تعالی است.

برهان حکمای الهی شبیه به برهان لمّ است؛ چرا که در این دلیل از خود وجود که بدیهی است به وجود واجب می رسیم، نیاز به وجود ممکنی نیست بلکه فرض وجود امکانی هم کافی برای اثبات واجب.

بعبارت دیگر دراین دلیل می گوییم اصل وجود بدیهی است که درخارج هست، حال این وجود یا واجب است ویا ممکن، اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است واگر ممکن هم باشد مستلزم واجب است. پس دراین دلیل نمی گویم که آن وجود ممکن است بلکه می گوییم اگرممکن هم باشد مستلزم واجب است.

متن: واعلم: أنّ هذا المنهج ــ أعنی منهج الالهیّین ــ هو أوثق المناهج[محکم است، چرا که حدّ وسط آن وجود است که نمی تواند درش شک کرد] و أقواها و أتمّها[نیاز به متمم ندارد، برخلاف سایر ادله که نیاز به متمم دارند] و أهداها[چرا که حدّ وسط آن ظهور کامل دارد] و أقلها مؤنه[مقدمات کمتری نیاز است] وأکثرها معونه[بشترین فائده را دارد، چرا که بسیاری از اوصاف را هم ثابت می کند] ویشبه أن یکون طریق الصدّیقین الّذین هم یستشهدون بالحقّ لا علیه، لکونه نظراً فی الوجود، و هو عین حقیقته تعالی فیغنی غناء البراهین اللمیّه و یمکن الوصول به إلی معرفته تعالی و إن لم ینظر إلی موجود بالفعل[موجود امکانی بالفعل] بعد ما فرض إمکان وجوده.

ص: ۳۰

کلام شیخ در اقوی بودن منهج حکما ۹۴/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام شیخ در اقوی بودن منهج حکما

بحث درویژگی های منهج حکمای الهی داشتیم بیان کردیم که این منهج شبیه به برهان لمّ است، حال بیان شیخ را بعنوان شاهد می آوریم که مدعی است این منهج شبیه به لمّ است. وجه این شباهت را بیان می کند.

بیان شیخ درمبدأ ومعاد: دلیل که ما برای اثبات وجود واجب اقامه کردیم حدّ وسطش وجود است نه حدوث ونه حرکت که مربوط به افعال الهی است پس این قیاس دلیل یا برهان إنّی نیست، واز آنجای که وجود نمی تواند علت واجب باشد این قیاس برهان محض یا برهان لمّی هم نیست، بلکه قیاس شبه لمّ است، که از اصل وجود وجود واجب وصفات او را اثبات می کند.

این قیاس از میان قیاس های که برای اثبات وجود واجب واوصافش اقامه شده محکم ترین قیاس وشبیه ترین قیاس به برهان لمّ است؛ چرا که دراین قیاس با فرض وجود ممکن واجب اثبات می شود نیاز نیست که فعل واثری باشد تا استدلال تمام شود.

بیان شیخ دراشارات: این قیاس هم وجود خداوند تعالی را اثبات می کند وهم وحدانیت وبرائتش از نقائص را، بدون اینکه ملاحظه خلق وفعل حق لاز باشد، هرچند با ملاحظه فعل واثر هم می شود وجود واجب را اثبات کنیم ولی اثبات وجود واجب از طریق اصل وجود هم محکم تر است وهم اشرف.

ابن سینا دأبش استناد به آیات وروایات نیست، اما درچند جا استناد به آیات می کند؛ یکی درسعه ی فضل الهی واینکه مختص به فرقه ی خاص نیست، ودیگر درهمین جا که حق تعالی میفرماید:«ما آیات قدرت وحکمت خود را درآفاق جهان ونفوس بنده گان کاملا هویدا وروشن می گردانیم تا روشن شود که (خدا وآیاتش) برحق است» در این فقره اشاره به کسانی دارد که از طریق خلق وافعال به وجود وحقانیت حق پی می برند. درادامهء آیه اشاره به کسانی دارد که خود حق را دلیل برجودش قرار می دهند چرا که درنزد اینان که از صدّقیین اند وجود خداوند تعالی ظهوری بشتری دارد، در شان این گروه حق تعالی می فرماید: «آیا ای رسول خدا اینکه پرور دکارت برهمهء موجودات عالم پیدا وگواه است کفایت نمی کند؟».

ص: ۳۱

وجه اشبه بودن منهج الهیین به برهان لمّ: برای اشبه بودن منهج الهیین به برهان وجوهی بیان شده است.

وجه اول: براهین انی از طریق آثار وافعال الهی پی به وجود الهی می برند ولی حکما دراین قیاس فعل واثر الهی را واسطه قرار نداده بلکه از طریق اصل وجود پی وجود الهی می برند. اما از آنجای که وجود نمی تواند علت حق تعالی باشد این برهان لمّی هم نیست بلکه شبیه به لمّ است، چرا که از طریق وجود که عین ذات الهی است به وجود الهی پی می برد.

متن: قال الشیخ فی کتاب "المبدأ و المعاد" بعد الفراغ من تقریر هذا المنهج: «إنّا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهه أفعاله و لا

من جهه حركته، فلم يكن القياس دليلاًـ ولاـ أيضاً كان برهانا محضا[برهان لمّ]. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضى واجباً،

وأنّ ذلك الواجب كيف يجب أن يكون؟

ولاـ يمكن أن يكون من وجوه القياسات الموصله إلى إثبات العلّه الأُولى وتعريف صفاته أوثق وأشبه بالبرهان من هذا الطريق فإنّه و إن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر يمكن بهذا القياس أن يثبت بعد أن يوضع إمكان وجود مّا كيف كان. انتهى».

وقال فى "الإشارات": تأمَّلْ كيف لم يَحتجْ بياننا لثبوت المبدأ الأوّل و وحدانيّته و براءته عن الصّمات[نقائص] إلى تأمُّلٍ لغير نفس الوجود؟ ولم يَحتجُ إلى اعتبار من خَلقه و فِعله، وإن كان ذلك[خلق وفعل] دليلاً عليه؟ لكنّ هذا الباب أوثق و أشرف.

ص: ٣٢

قال: وإلى مثل هذا[برهان که ما گفتیم] أَشیر فی الکتاب الإلهی «سَنُرِیهِمْ آیاتِنَا فِی الآفاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» للآیه. و هذا حکمٌ لقوم، ثمّ یقول: «أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیءٍ شَهِید» و هذا حکم الصّدِّیقین اللّذین یستشهدون به لا علیه». انتهی کلام "الاشارات".

ثمّ إنّ وجه کون هذا الطریق أشبه[ازسایر براهین] بالبرهان أی اللّمی هو ما أشار إلیه من أنّه وإن لم یفعل شیئاً ولم یظهر منه أثر یمکن بهذا القیاس أن یثبت، وذلک لأنّ القیاسات الإنیّه إنّما یکون من الأفعال و الآثار بخلاف اللّمیّه. فهذا الطریق لکونه لا من جهه الآثار یشبه اللّم، و من جهه أنّه[ثبوت واجب] لیس من العلّه لیس به[لمّ].

وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ

بحث در وجوه داشتیم که برای شباهت منهج الهیین به برهان لمّ بیان شده است. وجه اول بیان شد.

وجه دوم: درهرقیاسی قیاس ملزوم یا علت ونتیجه لازم یا معلول است و از آنجای که مهم درقیاس حدّ وسط است می توانیم بگوییم حدوسط ملزوم وسبب ونتیجه لازم ومسبب است.

برهان لمّ وإن: درهمه ی قیاس ها، چه إن وچه لمّ، حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است حال اگر درخارج هم حد وسط سبب وعلت اکبر باشد برهان لمّ است اما اگر درخارج حدّ وسط معلول ولازم اکبر باشد واکبر ملزوم وسبب حدّ وسط برهان إن است.

دربراهین إن که حد وسط بلحاظ خارج لازم اکبر است، گاهی حدّ وسط از حاق ذات اکبر وملزم گرفته می شود وگاهی از حاق ذات ملزوم گرفته نمی شود بلکه باید چیزی ملزوم(اکبر) کنیم تا حدّ وسط از آن انتزاع شود. چنانچه حدّ وسط از حاق ذات اکبر گرفته شود بدون ضم ضمیمه برهان إن دروثاقت مثل برهان لمّ است. اما اگر حدّ وسط از حاق ذات اکبر گرفته نشود بلکه نیاز به ضم ضمیمه داشته باشد برهان إن وثاقت برهان لمّ را ندارد. ودر مانحن فیه حدّ وسط که وجود است از حاق ذات اکبر گرفته می شود بدون ضم ضمیمه پس برهان إن که حکمای الهی اقامه کرده دروثاقت مثل لمّ است.

ص: ۳۳

وجه سوم: مفهوم وجود دو فرد دارد، فرد واجب وفرد ممکن، بعبارت بهتر طبیعت وجود صرف نظر از خصوصیات مشتمل بر دو فرد است، یکی فرد واجب ودیگری فرد ممکن، واین اشتمال حالت طبیعت وجود محسوب می شود پس طبیعت وجود دوحالت دارد، یکی حالت اشتمال بر فرد واجب ودیگری حالت اشتمال بر فرد ممکن. واشتمال بر فرد ممکن علت است برای اشتمال برفرد واجب. بعبارت دیگر یک حال طبیعتِ وجود که اشتمال برفرد ممکن باشد علت است برای حال دیگر طبیعتِ وجود که اشتمال برفرد واجب باشد.

توضیح مطلب: اگر فرد واجب وفرد ممکن را درنظر بگیریم می بینیم که فرد واجب سبب وعلت فرد ممکن است، اما چنانچه اشتمال طبیعت وجود برفرد واجب وفرد ممکن را درنظر بگیریم اشتمال طبیعتِ وجود برفرد ممکن علت اشتمال طبیعتِ وجود برفرد واجب است هم درخارج وهم در ذهن. والهیین دربرهان شان می گویند اصل وطبیعت وجود که بدیهی است دوحالت دارد، یکی اشتمال برفرد ممکن ودیگری اشتمال بر فرد واجب واشتمال برفرد ممکن سبب است برای اشتمال بر فرد واجب ولذا می آیند اشتمال برفرد ممکن را واسطه قرار می دهند واشتمال بر فرد واجب را اثبات می کند. واین طبق تعریف برهان لمّ است.

متن: وأیضاً قالوا: من القیاسات الإنیّه ما هو أقرب إلی اللّم، بل کاد أن یکون فی مرتبته[لمّ] فی الوثوق و هو ما یکون من اللوازم المنتزعه من حاق اللزوم و حقیقته من غیر اعتبار أمرٍ آخرٍ علی ما صرّح به الشیخ فی "الحکمه المشرقیّه".

ص: ۳۴

وهـذا الطريق من النظر فی طبیعه الوجود المنتزعه من ذاته تعالی بلا اعتبار أمرٍ زائـدٍ علی ذاته کـذلک[یعنی با انتزاع لازم ازحاق ملزوم ما را به نتیجه می رساند].

وقد یقال: إنّ هذا الطریق لمّی دون سائرالطُرق، إذ هو اسـتدلال بحال مفهوم الوجود علی أنّ بعض الموجود واجب[یعنی مشتمل است بروجـود واجب] لاـ علی ذات الواجب فی نفسه، وکون طـبیعه الوجود مشـتملاً علی فرد هو الواجب لـذاته حـال من احوال تلـک الطـبیعه[طبیعت وجود]، فالاسـتدلال[:مبتـدا] فی الحقیقه[خبر] بحـال من أحوال تلـک الطّبیعه علی حـالٍ أُخری لهـا معلوله للأُولی، فإنّ کون طبیعه الوجود مشتملاً علی فردٍ ممکن هو الّذی أوجب اشتماله علی الفرد الواجب.

وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ ۹۴/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه شباهت منهج الهیین به برهان لمّ

بحث دروجوه داشتیم که برای شباهت منهج الهیین به برهان لمّ اقامه شده است. سه تا از این وجوه را بیان کردیم.

وجه چهارم: این وجه می تواند بیان دیگری برای وجه سوم باشد ومی تواند وجه مستقل باشد.

بیان اجمالی: علت همیشه بر معلول مقدم ومفیض وجود آن است وآنچه را که به معلول داده نمی تواند از همان معلول استفاده کنـد، امـا ممکن درجهتی دیگر از همـان معلول اسـتفاده کنـد، مثلاـ خداونـد تعـالی انسـان را بوجود آورده و وقطعاً نمی تواند وجودش را از انسـان اخـذ کنـد ولی صـفت علیت را که اضـافی وبیرون از ذات حق است از انسان وسایر معلولات اسـتفاده می کند؛ یعنی حق تعالی با دادن وجود به انسان متصف می شود به صفت علیت که امر اضافی است.

ص: ۳۵

درمـانحن فیه خداونـد تعـالی بـا وجود فی نفسه یـا علمش که عین وجودش است ممکنـات را بوجود می آورد. پس وجود فی نفسه حق تعالی علت است برای ممکنات وطبق قاعـده وجود فی نفسه خداونـد نمی توانـد مسـتفاد از ممکنات باشـد، اما وجود اضافی خداوند تعالی که مصداق بودن برای مفهوم وجود باشد مستفاد از ممکنات وغیر است.

بیان تفصیلی: کبرای کلی: گاهی شی اول بلحاظ وجود فی نفسه اش علت است برای شی دوم، ولی وجود اضافی شی اول که انتساب به شـی سوم باشـد معلول شـی دوم است، مثلا آتش که شـی اول باشـد علت است برای شـی دوم که حرارت باشد، اما مؤثریت آتش نسـبت به آب که شـی سوم است معلول شـی دوم یعنی حرارت است، آتش چون حرارت دارد بر آب تـاثیر می گذارد.

درمـانحن فیه خداونـد تعـالی شـی اول است وممکن شـی دوم ومفهوم جود شـی سوم که درخـارج مطلق اعم از ذهن وخـارج وجود دارد، وجود فی نفسه خداونـد تعـالی علت وجود ممکن است، طبیعی است که وجود ممکن نمی توانـد سـبب وجود فی

نفسه خداوند تعالی باشد، اما می تواند علت وجود اضافی خداوند تعالی یعنی مصداق بودن برای مفهوم وجود باشد.

خلاصه: اینکه خداونـد تعالی مصداق مفهوم وجود است مسـتفاد است از وجود ممکنات؛ چرا که مفهوم وجود بسـتگی به فهم ما از وجود دارد واگر ممکنات نبود مفهوم وجود هم نبود ودرنتیجه مصداق بودن برای مفهوم وجود هم نبود.

متـن: وبعبـاره أُخری: لیس الاسـتدلال علی وجـود الـواجب فی نفسـه[قیـدوجود]، بـل علی انتسـابه[وجـود] إلی هـذا المفهـوم و ثبـوته[مفهـوم] له[وجـود] علی نحو مـا ذکره الشـیخ فی الاسـتدلال بوجود المؤلف من وجود ذی المؤلّف علی مـا مرّ فی الأُـمور العامّه، فوجود الواجب فی نفسه[قیـدوجود] علّه لغیره مطلقاً و وجوده الرابطی ــ أعنی: انتسابه[واجب] إلی هذا المفهوم ــ معلول له[غیر]، [کبرای کلی:]وقد یکون الشـی ء[شی اول] فی نفسه علّه لشی ء[شی دوم] وفی وجوده عند شی ء آخر[شی سوم] معلولا له[شی دوم] و لا محذور فی ذلک.

ص: ۳۶

اخصر واقل مؤنه بودن برهان الهیيون ۹۴/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اخصر واقل مؤنه بودن برهان الهیيون

بحث دراین داشتیم که منهج الهیيون شبیه به برهان لمّ است. چهار وجه برای این شباهت بیان شد.

دروجه چهارم گفتیم علت که بلحاظ وجود فی نفسه اعطای وجود می کند به معلول نمی تواند وجود فی نفسه اش را از معلول دریافت کند ولی می تواند وجود اضافی را از معلول دریافت کند.

مثال: کل جسم مؤلَّف من الهیولی والصورت وکل مؤلَّف له مؤلِّف یا ذو مؤلِّف. فکل جسم ذو مؤلِّف.

توضیح: مؤلِّف یک وجود نفسی دارد که به این لحاظ علت است برای مؤلَّف ویک وجود اضافی که مؤلِّف جسم بودن است و این وجود اضافی برای مؤلِّف از ناحیه مؤلَّف حاصل شده است. پس مؤلَّف معلول مؤلِّف است، ولی مؤلَّف سبب می شود که ذومؤلِّف بودن که یک وصف اضافی است برای مؤلِّف حاصل شود، یعنی مؤلِّف وجود اضافی نسبت به جسم پیدا کند.

بعبارت دیگر « کل جسم ذو مؤلِّف» یعنی جسم دارای مؤلِّف است این مؤلِّف بودن برای جسم وجود اضافی است که از طریق مؤلَّف برای مؤلِّف حاصل شده است. وحال آنکه وجود نفسی مؤلِّف سبب می شود برای وجود مؤلَّف.

به بیان سوم مؤلِّف شیء اول است ومؤلَّف شیء دوم وجسم شیء سوم، وجود فی نفسه شیء اول سبب وجود شیء دوم است از طرفی شیء دوم سبب می شود که شیء اول انتساب به شیء سوم داشته باشد؛ یعنی مؤلِّف جسم باشد.

ص: ۳۷

اخصر واقل مؤنه بودن طریق حکمای الهی: درمنهج حکمای طبیعی حرکت حدّ وسط است ودرمنهج متکلمین حدوث، هم حدوث وهم حرکت بعد از وجود است؛ یعنی وجود که حادث است وجسم موجود که متحرک است. پس دراین دومنهج هم وجود اخذ می شود وهم حدوث وحرکت، ولی منهج الهیيون حتی به اخذ وجود بالفعل ممکن نیاز نیست بلکه فرض وجود ممکن کافی است برای اثبات وجود واجب. پس منهج حکمای الهی هم اخصر است وهم مؤنه اش کمتر است.

متن: وأمّا کون هذا الطریق أخصر و أقلّ مؤنه من سایر الطرق فظاهر، حیث لا یحتاج إلی النظر فی حدوث الخلق و حرکه، و لا إلی وجود ممکن بالفعل کما عرفت.

برهان دوم الهیيون برای اثبات وجود واجب ۹۴/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: برهان دوم الهیيون برای اثبات وجود واجب

برهان الهییون برای اثبات وجود کاملا بیان شـد، این برهان را می شود به بیان دیگری غیر از تقریر خواجه هم تقریر کنیم، بنحو که احتیاج به بطلان دور وتسلسل نداشته باشد.

تقریر دوم: در این تقریر از مقـدمات پنـج گـانه ی که بیان شـد فقط به مقـدمه اول ودوم نیاز است با ضـمیمه ی سه مقـدمه که درامر چهـارم برای بطلان تسـلسل بیان شـد. پس دلیل دراین تقریربا احتساب مقـدمه ی بـدیهی درمجموع شـش مقـدمه دارد، درحالیکه درتقریر خواجه با احتساب مقدمه بدیهی ومقدمات که برای بطلان تسلسل بیان شد مقدمات دلیل به نه تا می رسید.

بیان مطلب:

مقدمه اول: درجهان خارج موجودی وجود دارد بالوجدان.

مقدمهء دوم: این موجود که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه درامر اول اثبات شد.

ص: ۳۸

مقـدمهء سـوم: اگر موجود که وجودش بـدیهی است واجب باشـد مطلوب ثـابت است واگر ممکن باشـد از آنجـای که ممکن متساوی است نسبت به وجود وعدم وجودش نیاز به مرجح دارد، بحکم مقدمه یا امر دوم که بیان شد.

مقـدمهء چهارم: ممکن که موجود می شود بایـد وجودش درحـدّ وجوب برسـد تا موجود شود والا لازم می آیـد ترجیح بدون مرجح، چنانکه در ابطال تسلسل بیان شد.

مقدمهء پنجم: ممکن وقتی وجودش درحد وجوب می رسد که تمام راههای عدم بر او بسته شود.

مقدمهء ششم: مجموع ممکنات چه متناهی باشد چه غیر متناهی درحکم ممکن واحد است از جهت عروض عدم بر آن.

بـاتوجه به مقـدمات فوق مرجِّح که ترجیـح وجود ممکن می دهـد بایـد واجب باشـد تـا راههای عـدم برآن بسـته شود ووجود بگیرد. پس اگر وجود ممکن را داشته باشیم باید وجود واجب را هم داشته باشیم.

عجیب است که خواجه با آنکه خودش به این وجه تفطن پیدا کرده است ولی تقریر دلیل را بنحوی دیگر ارائه کرد.

دلایل دیگر الهییون:

مقـدمه: حکمـای الهی غیر از دلیـل فوق که به دو تقریر بیان شـد وبعبارت دیگر غیر از دو دلیل که گـذشت دلایل دیگری هم دارنـد، که مبتنی بر بطلاـن تسـلسل نیست بلکه فقـط مبتنی بر بطلاـن دور است، ولـذا از امـور پنـج گـانه که دربیـان دلیـل اول گذشت فقط به امراول، دوم وپنجم نیاز است.

دلیل سوم:باتوجه به مقدمهء فوق بیان این دلیل با حساب مقدمهء بدیهی متوقف بر چهار مقدمه است.

مقدمهء اول: بودن وجود درجهان خارج امر بدیهی است.

مقدمهء دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمهء سوم: موجودی که وجودش بدیهی است اگر واجب باشد مطلوب ثابت است واگر ممکن باشد بدلیل تساوی ذات ممکن نسبت به وجود وعدم، ترجیح وجود نیاز به مرجح دارد، که ایجاد وجود کند، چنانکه درامر دوم از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمهء چهارم: ایجاد از آنجای که وصف وجودی است ووصف وجودی نیاز به موصوف موجود دارد باید موصوفش موجود باشد

باتوجه به مقدمهء سوم وجود ممکن متوقف برایجاد است وطبق مقدمهء چهارم ایجاد متوقف بروجود است اوین دور است، چرا که درمقدمهء سوم فرض کردیم که موجودات منحصر درممکن است.

بعبارت دیگر اگر موجوات منحصر به ممکن باشد چنانکه درمقدمهء سوم فرض کردیم طبیعت موجود محتاج است به ایجاد؛ چرا که ذات ممکن مساوی است نسبت به وجود وعدم وبا ایجاد موجود می شود واز طرفی ایجاد وصف وجودی است وموصوف موجود می خواهد پس وجود ممکن متوقف است برایجاد وایجاد متوقف است بر موجود ممکن واین دور است.

متن: واعلم: أنّه یمکن أن یقرّر هذا الدلیل علی الوجه الّذی قرّرنا به إبطال التسلسل بأن نقول: و هکذا فسواء رجعت الحاجه[مثلا ممکن دهم] إلی الممکن الأوّل أو ذهبت إلی غیر النهایه لا یمکن أن یجب بذلک[ادامه ممکنات متسلسله یا ممکنات دایره] وجود الممکن الأوّل و إنّما یجب لو انسدّ علیه جمیع أنحاء العدم و هو[انسداد جمیع انحا عدم] غیر ممکن مع انحصار الموجودات فی الممکنات، فلابدّ من الواجب الوجود لذاته لیستند إلیه[واجب الوجود لذاته] وجوب الواجبات بالغیر من الممکنات، وهو المطلوب و حینئذٍ[که وجود واجب بالذات ثابت شد] لا توقّف لهذا الدّلیل علی إبطال الدّور و التسلسل، وإن لزم منه إبطالهما[دور وتسلسل] وعلی هذا[بیان که برای دلیل کردیم] یزداد قلّه المؤنه جدّاً[یعی برهان الهییون مؤنه کمتری داشت وبا این بیان ما قلت مؤنه بشتر می شود]، ولا یمکن حمل کلام المصنّف علی هذا الوجه لمکان قوله: «لاستحاله الدّور و التسلسل» ولو کان مراده[مصنف] ذلک[بیان ما بود] لقال و إلّا استلزمه[واجب] و إن دار أو تسلسل.

ص: ۴۰

والعجب منه قدّس سرّه أنه مع تفرّده بتفطّن هذا الوجه فی إبطال التسلسل علی ما مرّ سابقا[ج۲، ص]، کیف غفل عن ذلک.

ومن الـدلائل الّتی لاـ یبتنی علی إبطـال التسـلسل مـا ذکره بعض الأعلاـم حیث قـال:«علی تقـدیر کون الموجودات منحصـره فی الممکنات یلزم الدّور، [دلیل لزوم دور:]إذ تحقّق بوجود مّا یتوقّف علی هذا التقدیر[که موجودات منحصـر درممکن باشند] علی إیجـاد مّـا، لأـنّ وجود الممکنـات إنّمـا یتحقّق بالإیجـاد، و تحقّق إیجـاد مّـا یتوقف أیضاً[همان طور که تحقق موجود ما متوقف برایجاد است] علی موجود مّا، لأنّ الشی ء ما لم یُوجَد لم یُوجِد.» انتهی کلامه.

و توجیهه علی مـا حقّقه بعض الأعـاظم: «أنّ طبیعه الموجود علی تقـدیر انحصار الموجود فی الممکن یکون ممکنه محتاجه إلی طبیعه الإیجاد، و هی[طبیعت ایجاد] لکونها طبیعهً ناعتیّهً یتوقّف علی طبیعه الموجود، فیلزم الدّور».

دلایل که مبتنی بربطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۷/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلایل که مبتنی بربطلان تسلسل نیست

بحث دراین بود که می توانیم برای اثبات وجود الهی دلیل اقامه کنیم که مبتنی است بر بطلان دور ولی بربطلان تسـلسل مبتنی نیست.

ان قلت: شـما گفتید طبیعت ایجاد متوقف است بر طبیعت موجود وطبیعت موجود متوقف است برطبیعت ایجاد واین دور است، درحـالیکه طبیعت موجود مشـتمل بر افراد کثیر است همین طور طبیعت ایجـاد افراد زیـادی دارد ومی شود فرد از طبیعت ایجاد فرد از طبیعت موجود را بوجود بیاورد ولی همان فرد از طبیعت ایجاد متوقف بر فرد دیگری از طبیعت موجود باشد واین فرد از طبیعت موجـود متوقف بر فرد دیگری از طـبیعت ایجـاد باشـد. پس طـبیعت ایجـاد هرچنـد متوقف است بر طـبیعت وجود ولی خودش موجود دیگری را بوجود می آورد وهکذا هرفرد از طبیعت ایجاد وهرفرد از طبیعت موجود را که ملاحظه کنیم متوقف ومتوقـف علیـه یکی نیسـت تـا دور باشـد. بلـه از آنجـای کـه هر فرد از طـبیعت وجـود متوقـف اسـت بر فردی از طبیعت ایجـاد وهرفردی از طـبیعت ایجـاد هم متوقف است بر فرد دیگری از طبیعت موجود ویـک فرد نیست که هم متوقف وهم متوقف علیه باشد تسلسل لازم می آید. پس این دلیل متوقف است بربطلان تسلسل.

ص: ۴۱

بعبـارت دیگر وقـتی کـه طـبیعت موجـود را ملاـحظه کنیـم می بینیم که محتـاج ومحتـاج الیه یکی نیست مثلاـ طـبیعت موجـود درضـمن زیـد محتاج به طبیعت محتاج درضـمن عمرو است وطبیعت موجود درضـمن عمرو محتاج به طبیعت موجود درضـمن بکر وهکذا هرفردی را که ملاحظه کنیم می بینیم که محتاج است نسـبت به فردی ولی محتاج الیه همان فرد نیست بلکه محتاج الیه فرد دیگر است. پس طبیعت موجود محتاج ومحتاج الیه نسـبت یک چیز نیست تا دور لازم بیاید بلکه محتاج است نسبت به فردی ومحتاج الیه است نسـبت به فرد دیگر. همین طور طبیعت ایجاد هرچند هم محتاج است وهم محتاج الیه ولی نسـبت به دو

فرد، مثلاـ ایجاد الف محتـاج است به ایجاد ب ولی ایجاد ب محتاج الیه ایجاد الف نیست بلکه محتاج الیه ج است پس محتاج ومحتاج الیه یک فرد از ایجاد نیست تادور لازم بیاید، بله از آنجای که هر فرد از افراد سلسـله طبیعت موجود وسلسـله ایجاد هم محتـاج انـد وهم محتـاج الیه ومحتـاج ومحتـاج الیه هم یـک فرد نیست تسـلسل لازم می آیـد. پس این تمامیت دلیل متوقف بر بطلان تسلسل است، نه بطلان دور.

قلت: همـان طور که طبیعت موجود درضـمن تک تک افراد محتاج ایجاد است طبیعت موجود درضـمن جمیع افراد هم محتاج ایجاد است، حال اگر جمیع افراد ایجاد که وصفت است محتاج طبیعت موجود باشد لازم می آید دور.

بعبارت دیگر برفرض طبیعت موجود متسـلسل باشـد وطبیعت ایجاد هم متسـلسل باشـد، می شود طبیعت موجود درضـمن جمیع افراد را درنظر بگیریم که مثـل طبیعت موجود درضـمن تـک تـک افراد محتاج ایجاد است وهمین طور جمیع افراد ایجاد را که متسـلسل است یـک مجتعـا درنظر بگیریم که بـدلیل وصف بودن محتـاج موجود است. پس طبیعت موجود محتاج ایجاد اسـت وایجاد محتاج طبیعت موجود واین دور است وباطل.

دلیل دوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست(دلیل چهارم از مجموع ادله): این دلیل با سه عبارت بیان می شود.

عبارت اول: موجود مطلق که اعم از واجب وممکن است، از آن حیث که موجود است نه از آن حیث که ممکن است، نیاز به مبداء ندارد والا لازم می آید تقدم شی برخودش، چرا که خارج از موجود مطلق چیزی نداریم ولذا اگر محتاج به مبدأ باشد باید محتاج به خودش باشد که این دور است وباطل.

تذکر: موجود مطلق اطلاقات مختلف دارد: ۱. موجود مطلق درعرفان به این معنا است که موجود بدون قید سریان و...، ۲. موجود مطلق موضوع فلسفه به این معنا است که موجود قبل از اینکه ریاضی یا طبیعی باشد، ۳. موجود مطلق اعم از موجود واجب وممکن. (شاید اطلاقات دیگری هم برای موجود مطلق باشد ولی موجود مطلق دردلیل اطلاق سوم موجود مطلق است).

عبارت دوم: مجموع موجودات که خارج از آن وجودی نیست، از آن حیث که موجود است نه از حیث ممکن بودن یا...، مبدأ بالذات ندارد؛ چرا که اگر مبدأ بالذات داشته باشد یکی از افراد این موجوعه که مبدأ بالذا است هم باید مبدأ بالذات داشته باشد واین توقف شی است برخودش وباطل. بله ممکن که مبدأ بالذت نیست بلکه مبدأ بودنش به اجازه وبه استناد به واجب است می تواند مبدأ بالذات داشته باشد، ولی مجموع موجودات از آنجای که شامل واجب است نمی تواند مبدأ بالذات داشته باشد چرا که واجب خودش مبدأ بالذات است.

عبارت سوم: مجموع موجودات که خارج از آن موجودی نیست ازآن حیث که موجود است ممتنع است که لاشی محض شود، ولی مجموع ممکنات از آن حیث که مممکن است نه از حیث مبدأ داشتن ممتنع نیست که لاشی محض شود؛ چرا که ممکن جایز العدم است پس باید درمجموع موجودات واجبی داشته باشیم والا مجموع موجودات می شد مجموع مممکنات که عدم شان جایز است.

متن: فإن قلت: طبيعه الموجود وإن كانت واحده فی نفسها[بدون توجه به افراد] متعدّده فی نفس الأمر لتحقّقها فی ضمن الأفراد فحاجتها[طبیعت موجود] لیست حاجه واحده، بل متكثّره حسب تكثّر الافراد، فيجوز كونها[طبیعت] محتاجه فی ضمن فرد محتاجاً إليها فی ضمن فرد آخر. وكذا القول فی طبيعه الإيجاد فاللّازم على هذا التقدير هو التّسلسل لا الدّور.

قلت: طبيعه الموجود المتحقّقه فی ضمن جميع الأفراد أيضاً ممكنه محتاجه إلى الإيجاد، فإذا كانت طبيعه الإيجاد المتحقّقه فی ضمن جميع الأفراد أيضاً[قید محتاجه] لكونها طبيعه ناعتيّه محتاجه إلى طبيعه الموجود يلزم الدّور لا محاله، فتدبّر.

[۲]وما ذكره أيضاً: أنّ ليس للموجود المطلق ــ من حيث هو موجود ــ مبدأ و إلّا[اگرموجود مطلق مبدأ داشته باشد] لزم تقدّم الشّی ء على نفسه.

وبعباره أُخرى: مجموع الموجودات ــ من حيث هو موجود ــ ليس له مبدأ بالذات[قید مبدأ]

وبعباره أُخرى: مجموع الموجودات ــ من حيث هو موجود ــ يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً ومجموع الممكنات ليس يمتنع أن تصير لاشيئاً محضاً[وقتی که مبدأ نداشته باشند چرا که دراین صورت راههای عدم بر آن بسته نیست]، و بذلك[بیان] ثبت وجود الواجب بالذّات.

دلیل دوم که مبتنی برتسلسل نیست(دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله) ۹۴/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم که مبتنی برتسلسل نیست(دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله)

دلیل با سه عبارت بیان می شود، که بیان هرسه عبارت گذشت، حال لاهیجی به توضیح سه عبارت می پردازد، عبارت اول ودوم را با یک بیان توضحی می دهد، عبارت سوم را با بیان جدا گانه.

توضیح عبارت اول ودوم:

الف) موجود مطلق یا مجموع موجودات یا منحصر درممکنات است یا منحصر درممکنات نیست، بلکه شامل واجب هم است (منفصلهء حقیقیه).

ص: ۴۴

ب) اگر موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر درممکنات باشد لازم می آید دور که باطل است.

ج) باید موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر درممنات نباشد بلکه شامل واجب هم باشد. ومطلوب همین است.

توضیح مطلب:

موجود مطلق یا مجموع موجودات یا منحصر است درممکن ویا منحصر درممکن نیست بلکه مشتمل برواجب هم است(منفصله ی حقیقیه). اگر موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر درممکن باشد، درحقیقت موجود مطلق یا مجموع موجودات مجموع ممکنات خواهد بود، واز آنجای که مجموع ممکنات درحکم ممکن واحد است بلحاظ سریان عدم برآن، چنانکه قبلاـ بیان شد، جایز است عروض عدم برموجود مطلق یا مجموع موجودات وبرای اینکه موجود مطلق یا مجموع موجودات موجود باشند باید مبدأ موجود داشته باشد تا وجود موجود مطلق یا مجموع موجودات(ممکنات) را تامین کند واز آنجای که مبدأ موجود است باید داخل درموجود مطلق یا مجموع موجودات باشد، چرا که موجود مطلق یا مجموع موجودات شامل تمام موجودات است ودرنتیجه باید مبدأ مبدأ خودش هم باشد واین دور است وباطل. پس این شق که موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر درممکن باشد صحیح نیست. ودرنتیجه باید شق دوم صحیح باشد که موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر درممکنات نباشد بلکه شامل واجب هم باشد، ومطلوب همین است.

متن: [مبتدا:]ومعناه[:ماذکر][خبر:]علی مامرّ[:ص۶۵] من جواز الإنعدام علی الممکنات بأسرها، فإنّه حینئذ[:جایزاست انعدام ممکنات] علی تقدیر انحصار الموجود فی الممکن یکون للموجود المطلق أو لمجموع الموجودات مبدأ موجود لامحاله. فهذا المبدأ[:مبدأ موجود] من حیث أنّه واحد من الموجودات داخل فی المجموع ومن حیث إنّه[:مبدأ] علّه للمجموع یکون علّه لنفسه أیضاً، فیلزم تقدّم الشی ء علی نفسه. وأمّا إذا لم ینحصر الموجود فی الممکن، فلاـ یلزم أن یکون لمجموع الموجودات مبدأ لیلزم تقدّمه[:مبدأ] علی نفسه.

توضیح عبارت سوم ۹۴/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح عبارت سوم

بحث دراستدلال دوم بعض اعلام داشتیم که برای اثبات وجود واجب اقامه کرد، این استدلال به سه عبارت بیان شد. لاهیجی این سه عبارت را توضیح می دهد/ تکمیل می کند. توضیح/ تکمیل عبارت اول ودوم گذشت حال می پردازیم به توضیح/ تکمیل عبارت سوم.

عبارت سوم: مجموع موجودات که خارج از آن موجودی نیست ازآن حیث که موجود است ممتنع است که لاشی محض شود، ولی مجموع ممکنات از آن حیث که ممکن است نه از حیث مبدأ داشتن ممتنع نیست که لاشی محض شود؛ چرا که ممکن جایز العدم است پس باید درمجموع موجودات واجبی داشته باشیم والا مجموع موجودات می شد مجموع ممکنات که عدم شان جایز است.

توضیح/تکمیل عبارت سوم: مجموع موجودات از آن حیث که موجود اند ممتنع است که لاشی محض شوند، چرا که اگر عروض عدم ولاشی محض شدن مجموع موجودات جایز باشد این عروض عدم ولاشی شدن از ناحیه ی عدم علت است واز آنجای که خارج ازمجموع موجودات موجودی نداریم خارج ازعدم موجودات هم عدم نداریم ودرنتیجه عدم علت داخل است درعدم مجموع موجودات ولازم می آید که عدم علت علت عدم خودش شود واگر عدم علت علت شود برای عدم خودش وجود علت هم علت می شود برای وجود خودش واین دور است وباطل. پس عدم مجموع موجودات باطل است وموجودات که عدم درآن راه ندارند یا واجب است ویا مشتمل برواجب، وهوالمطلوب.

دلیل مستقل: می شود عبارت سوم / توضیح عبارت سوم را دلیل مستقل قرار داد، با این تقریر که فرق است بین مجموع موجودات ومجموع ممکنات؛ عدم مجموع موجودات مستلزم محذور است ولی عدم مجموع ممکنات مستلزم محذور نیست، چرا که عدم مجموع موجودات معناد ندارد مگر از ناحیه عدم علتش وعلت که معدوم می شود معنایش این است که تمام راههای عدم برخودش بسته نیست واگر تمام راههای عدم برخودش بسته نیست از ابتدأ موجود نمی شد ودرنتیجه مجموع موجودات هم اول موجود نمی شدند، وحال آنکه ما می بینیم بالوجدان درجهان خارج موجودی وجود دارد. پس معدوم شدن مجموع موجودات باطل است وموجودات که عدم در آن راه ندارد یا واجب است ویا مشتمل برواجب. امّا مجموع ممکنات یا معدوم نمی شود ودرصورتی که معدوم شود محذوری پیش نمی آید؛ چرا که مجموع ممکنات درحکم ممکن واحد است بلحاظ جواز سریان عدم بر آن واین سریان عدم وقتی است که علت ممکن خود ممکن باشد ودراین فرض از آنجای که معدوم شدن ممکنات مستلزم معدوم شدن تمام موجودات نیست محذوری پیش نمی آید. روشن است که اگر علت ممکن واجب باشد اصلا عدم بر آن راه پیدا نمی کند.

ص: ۴۶

خلاصه: مجموع موجودات از آن حیث که موجود اند عدم برآن راهها ندارد والا محذور لازم می آید، وموجودات که در آن عدم راه ندارد یا واجب است ویا مشتمل برواجب وهوالمطلوب.

متن: وکذا علی العباره الثّالثه نقول: لوجاز طریان العدم علی مجموع الموجودات و[عطف طریان] صیرورته لاشیئاً محضاً لکان ذلک[:لاشی محض بودن] من جهه عدم علّته، فکان[:عدم علت] داخلاً فی عدم المجموع و متقدّماً علی عدم المجموع فکان متقدما علی نفسه و یظهر منه[:تقدم عدم مجموع برخودش/ تقدم عدم علت برخودش] تقدّم علّه المجموع أیضاً علی نفسها.

و یمکن أن یجعل هذا[:عبارت سوم/ توضیح عبارت سوم] وجهاً علی حده بأن یقال: لو جاز إنعدام مجموع الموجودات وکونه لا شیئاً محضاً لامتنع أن یتحقّق موجود من الموجودات العدم انسداد جمیع أنحاء العدم علیه، وذلک بخلاف مجموع الممکنات، فإنّه فی حکم ممکن واحد و لا یلزم من جواز الإنعدام علیه[:مجموع ممکنات] إلّا امتناع تحقّق موجود مّا من جهه الممکنات[:ازطریق علتی که ممکن است] لا مطلقاً لجواز تحقّقه من جهه موجود واجب الوجود، فلیتدبر.

دلیل سوم که مبتنی بربطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم که مبتنی بربطلان تسلسل نیست

بحث دردلایل داشتیم که مبتنی برتسلسل نیست، دوتا از این ادله بیان شد حال می پردازیم به بیان سایر ادله.

دلیل سوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست(دلیل پنجم ازمجموع ادله الهیون):

این دلیل مبتنی بر شش مقدمه است، مقدمه ی اول پیش فرض وسایر مقدمات بدیهی است:

۱.وجود موجود ممکن یا فردی است ویا جمعی؛ وجود تک تک موجودات ممکن وجود فردی است ووجود مجموع تک تک افراد بعلاوه انواع روابط که دارند وجود جمعی ممکنات است؛

ص: ۴۷

۲.همان طور که وجود تک تک موجودات ممکن دارای علت است وجود جمعی ممکنات هم علت دارد؛

۳. علت وجود جمعی ممکنات خارج از جمیع ممکنات است؛

۴. آنچه که خارج از جمیع موجودات یا وجود جمعی ممکن است یا واجب است ویا ممتنع؛

۵. ممتنع اصلا وجود ندارد.

۶. پس علت وجود جمعی یا وجو جمیع ممکنات واجب است.

دلیل چهارم که مبتنی بر تسلسل نیست:

۱.وجود موجود ممکن یا فردی است ویا جمعی؛ وجود تک تک موجودات ممکن وجود فردی است ووجود مجموع تک تک افراد بعلاوه انواع روابط که دارند وجود جمعی ممکنات است؛

۲.همان طور که وجود تک تک موجودات ممکن دارای علت است وجود جمعی ممکنات هم علت دارد؛

۳. علت وجود جمعی یا وجود جمیع موجودات باید اولاـ بالـذات ی باشد وثانیا علی الاطلاق؛ یعنی علت جمیع اجزا باشد نه علت بخش از آن؛

۴. علت که هم بالـذات باشد وهم علی الاطلاق نمی تواند یکی از اجزای وجود جمعی باشد، والاـ لاـزم می که شی علت خودش وعلت علل خودش باشد(با دقت به تعریف وجود جمعی یا جمیع موجودات این مطلب روشن می شود).

۳. پس علت وجود جمعی ممکنات خارج از جمیع ممکنات است؛

۴. آنچه که خارج از جمیع موجودات یا وجود جمعی ممکن است یا واجب است ویا ممتنع؛

۵. ممتنع اصلا وجود ندارد.

۶. پس علت وجود جمعی یا وجو جمیع ممکنات واجب است.

متن: ومنها ما قیل: إنّ موجِدَ جمیع الموجودات الممکنات الصّرفه[:ممکنات واجب الغیر نشده] وجب ان یکون خارجا عنه بالظاهر و الموجود الخارج عنه[:جمیع موجودات] إنّما یکون واجباً بالذّات.

و ما قیل: إنّه لابدّ لجمیع الممکنات الصّرفه[:ممکنات واجب الغیر نشده] من علّه له[:جمیع] بالذّات و علی الاطلاق و العلّه بهذه الصّفه علیه لجمیع أجزائه، فلا یجوز أن یکون شی ء من أجزائه علّه له، و إلّا لکان علّه لنفسه و لعلله.

ومبناهما[:دودلیل] علی کون کلّ مجموع حقیقیّ موجوداً علی حده[:غیر ازتک تک موجودات] مع قطع النظر عن الهیئه الاجتماعیّه العارضه له[مجموع]، و قد ادّعوا الضروره فیه.

و لا یرد علیه[:مبنا]: أنّه لو لزم من وجود اثنین وجود ثالث[:که عبارت ازمجموع اثنین باشد] لزم من وجود اثنین وجود أُمور غیر متناهیه،

اشکال برمبنای دودلیل سوم وچهارم ۹۴/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال برمبنای دودلیل سوم وچهارم

دودلیل اخیری که برای اثبات وجود واجب بیان شد هردو مبتنی است مجموع بدون هیئت اجتماعی را در خارج داریم، مثل لشکر که درخارج وجود دارد بدون هیئت اجتماعی واین وجود مجموع غیر از وجود افراد است.

اشکال: اگر جمیع بدون هیئت اجتماعی درخارح وجود داشته باشد لازم می آید از وجود دوچیز درخارج وجود بی نهایت موجود لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

دراین اشکال بطلان تالی روشن است، عقل بمحض تصور دوچیز وبی نهایت شی حکم می کند که دوچیز نمی تواند مستلزم ومنشاء بی شی شود.

بیان ملازمه: اگر دوچیز مثلا ـ الف وب را داشته وعلاوه بر این مجموع الف وب بدون هیئت اجتماعی را هم داشته باشیم درحقیقت سه چیز درخارج داریم ومجموع این سه تا بدون هیئت اجتماعی هم می شود موجود چهارم ــ یکی وجود الف دومی وجود ب وسومی وجود مجموع الف وب بدون هیئت اجتماعی وچهارمی وجود مجموع الف وب ومجموع الف وب بدون هیئت اجتماعی ــ وجود مجموع این چهار تا بدون هیئت اجتماعی می شود موجود پنجم وهکذا تا بی نهایت.

جواب: از وجود دوچیز وجود شی سوم لازم می آید ولی وجود شی چهارم وپنجم و... لازم نمی آید، بلکه وجود شی چهارم و... اعتباری است؛ چرا که شی چهارم عبارت است از لحاظ الف وب اولا ـ واعتبار مجموع شان با تمام روابط که دارد ثانیا، حال اگر شی چهارم وجود داشته باشد لازم می که درشی چهارم هریک از الف وب شخصا دوبار تکرار شود وحال آنکه لا تکرار فی الوجود.

ص: ۴۹

درقیاس فوق هم ملازمه نیاز به بیان دارد وهم تالی:

بیان ملازمه: باتوجه به تعریف وجود جمعی یا مجموعی شی سوم عبارت از وجود مجموع الف وب بعلاوه تمام روابط که دارند، روشن است که اگر شی چهارم داشته باشیم هریک از الف وب شخصاً درشی چهارم تکرار می شود.

بطلان تالی: اگر یک شی بعینه دوبار تکرار شود معنایش این است که یک شی دوشی باشد؛ مثلا الف با تمام ویژگی ها حتی زمان دوتا باشد واین تناقض است وباطل؛ چرا که اگر الف دومی تمام ویژگی های الف اولی را دارد دیگر دوتا نیست واگر دوتا است دیگر نباید تمام ویژگی های الف اولی را داشته باشد.

متن: ولا یرد علیه[:مبنا]: أنّه لو لزم من وجود اثنین وجود ثالث[:که عبارت ازمجموع اثنین باشد] لزم من وجود اثنین وجود أُمور غیر متناهیه،[تعلیل لا یرد:]لأنّ الرّابع الّذی هو معروض وصف الثّلاثیه[:اضافه بیانیه؛ یعنی وصف که عبارت است از ثلاثه] اعتباریّ محض. کیف[:چگونه چهارمی اعتباری نباشد]، وهو[:چهارمی]حاصل من اعتبار جزئیّه کلّ واحد من المفروضین أولاً و[:حالیه]جزئیّه المجموع المركّب منهما، فلوتحقّق فی الخارج لزم اعتبار كلّ واحدٍ من الاثنین فیه[:چهارمی] مرّتین، وهو[:کل واحد...] محال بالضّروره.

یل پنجم وششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل پنجم وششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست

بعضی از اعلام برای اثبات وجود واجب دلای اقامه کرده که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست، چهار تا از این ادله بیان شد حال می پردازیم به دلیل پنجم وششم.

دلیل پنجم: مقدمهء اول: بودن وجود درجهان خارج امر بدیهی است.

مقدمهء دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

ص: ۵۰

مقدمهء سوم: موجودی که وجودش بدیهی است اگر واجب باشد مطلوب ثابت است واگر ممکن باشد بدلیل تساوی ذات ممکن نسبت به وجود وعدم، ترجیح وجودش نیاز به مرجح دارد، که اولا ایجاب وبعد ایجاد وجود کند، چنانکه درامر دوم از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمهء چهارم: هیچ ممکنی نمی تواند به ممکن دیگر وجوب دهد، وبعبارت دیگر راههای عدم را بر آن بندد، حد اقل راه عدم از ناحیه خود علت ممکن باز است ولذا نیاز به موجودی داریم که تمام راههای عدم را ببندد وممکن را به حد وجوب برساند چنین موجودی واجب است.

دلیل ششم: مقدمهء اول: بودن وجود درجهان خارج امر بدیهی است.

مقدمهء دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

مقـدمهء سوم: ممکن بلحاظ ذات متساوی است نسـبت به وجود وعـدم وبرای وجودش نیاز به مرجحی دارد که اولا آنرا به حدّ وجوب برساند یعنی تمام راههای عدم را بر آن ببندد وبعد ایجا کند.

مقـدمهء چهـارم: اگر واجبی درجهـان نداشـته باشـیم هیـچ موجودی نخواهیم داشت؛ چرا که طبق مقـدمهء سوم ممکن تـا تمام راههای عـدم برآن بسـته نشود وبه حـد وجوب نرسـد موجود نمی شود ولذا اگر واجب نباشد اولین موجود ممکن موجود نمی شود.

بـاتوجه به مقـدمات فوق بایـد آن موجودی که وجودش بـدیهی است واجب باشـد ویـا حـد اقـل یک از آن موجودات واجب باشد.

فصل دوم از فصول سه گانه مقصد سوم: صفات واجب تعالی

مساله اول: خداوند تعالی قادر مختار است.

تعریف قـدرت: ۱. قـدرت عبـارت است از صـحت وترک فعل؛ ۲. قـدرت عبـارت است از اینکه شـی بگـونه ی باشـد که اگر بخواهد کار انجام دهد واگر نخواهد کار انجام ندهد؛ ۳. قدرت آن است که شی بتواند انجام ندهد وانجام هم نداده باشد.

ص: ۵۱

از معـانی سه گـانهء فوق معنـای اول ودوم هم متکلمین قبول دارد وهم فیلسوف، اما معنای سوم را متکلم قبول دارد ومی گوید خداونـد تعالی قادر است به این معنا، که مـدتی بوده وخلق نکرده است وبعدا شـروع کرده به خلق مخلوقات، ولی فیلسوف می گویند لازم نیست حق تعالی به معنا قادر باشد وبلکه این معنای قدرت اصلا صحیح نیست.

متن: ومنهـا مـا قیـل: إنّه لاـ یمکن أن یکون ممکن مّـا من الممکنـات منشأ لوجوب الممکنـات و لاـ لامتناع طریان العـدم علیها بالکلیّه[:متعلق طریان]، وهذا بالحقیقه هو الدّلیل الّذی اخترعه المصنّف.

و ما قیل: إنّه لو لم یتحقّق الواجب لم یتحقّق شی ء من الممکنات، إذ لاشی ء من الممکنات مستقلّ بنفسه لا فی الوجود و لا فی الایجاد و إذ لا وجود و لا إیجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغیره.

و هـذا أیضـاً کسـابقه فی الرّجوع إلی الـدّلیل المخترع و مبناهما علی مامرّ من کون جمیع الممکنات فی حکم ممکن واحـد فی جواز الانعدام و امتناع انسداد جمیع أنحاء العدم علیه من ذاته هذا.

[الفصل](الثّانی) من الفصول الثلاثه (فی صفاته تعالی) و فی هذا الفصل مسائل:

[المسأله] الأُولی أنّه تعالی قادر مختار

[۱]بمعنی انّـه یتمکّن من الفعـل و الـترک بمعنی انّه تعـالی بحیث قـد یتخلّـف عنه الفعـل، [تعلیـل برای اینکه قـدرت به این معنا است:]فإنّ القـدره بهذا المعنی هو المتنازع فیه بین المتکلّمین و الحکماء. [۲]وأمّا القدره بمعنی کونه بحیث یصحّ منه فعل العالم و ترکه بالنظر إلی ذاته تعالی، [۳]أو بمعنی کونه بحیث إنّ شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فمتّفق علیه بین الفریقین.

معنای قدرت ۹۴/۰۸/۱۲

ص: ۵۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت

بحث درقدرت داشتیم که سه معنا دارد:۱. قدرت عبارت است از صحت وترک فعل؛ ۲. قدرت عبارت است از اینکه شی بگونه ی باشد که اگر بخواهد کار انجام دهد واگر نخواهد کار انجام ندهد؛ ۳. قدرت آن است که شی بتواند انجام ندهد وانجام هم نداده باشد.

از آنجای که معنای اول لازمه ی معنای دوم است یعنی اینکه قادر بگونه ی باشد که اگر بخواهد انجام دهد واگر بخواهد ترک کند لازمه اش این است که فعل وترک صحیح باشد وبعبارت دیگر فعل وترک امکان داشته باشد. پس معنای اول لازمه ی معنای دوم است ودرحکم یک معنا است ودرکل دومعنا داریم

بیان مطلب: قدرت درلغت ابتدا به یکی از حالات حیوان اطلاقات می شد، اگر حیوان بگونه ی بود که اگر بخواهد انجام دهد واگر بخواهد ترک کند لازمه ی این معنا آن است که حیوان امکان فعل وترک هر دو را دارد. پس صحت وفعل وترک که بعنوان معنای دوم ذکر شد لازمه ی معنای اول است.

از آنجای که اولا قدرت درمقابل عجز است وصفت کمال برخلاف عجر، وثانیا عقل حکم می کند به اتصاف واجب تعالی به یکی از طرفین متقابل، عقلاـ همه اتفاق دارند به قادر بودن واجب تعالی. پس دراصل قدرت حق تعالی اختلافی نیست. اما درمعنای قدرت که بر خداوند صدق می کند بین متکلمین وفلاسفه اختلاف است.

متکلمین: قدرت خداوند تعالی به این معنا است که هم مشیت برصدور داشته باشد وهم مشیت برترک، همان گونه درحیوان معنای قدرت مشیت برصدور ومشیت برترک است، بعبارت دیگر وقتی می توانیم بگوییم خداوند تعالی قادر است که هر دوقضیه صادق باشد، هم شاء ویصدر صدق کند وهم لایشاء ولایصدر، وچنانچه «لم یشاء » صادق نباشد «لم یشاء لم یفعل» صادق نیست. پس باید مدتی خداوند عالم را خلق نکرده باشد تا «لم یشاء» ودرنتیجه «لم یشاء ولم یفعل» صدق کند بنابراین عالم حادث است.

ص: ۵۳

فلاسفه: معنای قادر بودن خداوند تعالی آن است که شرطیه صادق باشد وصدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم وتالی است، نه به صدق مقدم و صدق تالی. پس می شود هردو قضیه صادق باشد هم «إذا شاء فعل» صادق باشد ولو «شاء» صادق نباشد چرا که « إذا شاء فعل» صادق است وهم « إذا لم یشاء لم یفعل» صادق باشد ولو«لم یشاء» صادق نباشد چرا که «لم یشاء لم یفعل» صادق است. پس قدرت خداوند تعالی با قدم عالم منافات ندارد؛ چرا که «لم یشاء ولم یفعل» صادق است.

کلام شیخ درالهیات شفا: بعضی ها گمان کرده اند که قدرت برای موجودی است که هم شأنیت انجام فعل را داشته باشد وهم شأنیت ترک فعل را، اما اگر تنها شأنیت انجام فعل را داشته باشد قادر نیست. پس به گمان این ها ملاک قدرت شأنیت انجام

وشأنیت ترک فعل هردو است بگونه ی که اگرفعل تنها باشد قدرت صدق نمی کند، ولی این گمان درست نیست، بلکه ملاک قدرت مشیت واراده است بگونه که اگر فعل انجام شود بدون اراده قدرت صدق نمی کند وچنانچه فعل با اراده انجام شود قدرت صدق می کند ولو آن فعل دائمی باشد وترک فعل اصلا صدق نکند.

دلیل: تعریف قدرت عبارت است از«إذا شأ فعل وإذا لم یشأ لم یفعل» این تعریف مشتمل بر دوشرطیه است، وصدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم وتالی است، نه صد مقد وتالی ونه صدق استثنا تالی ویا صدق استثنای نقیض مقدم. پس نه صدق «إذا لم یشأ لم یفعل» مستلزم این است که «للکنه لم یشأ» مدتی صادق باشد ونه کذب «لم یشأ» مستلزم این است که «إذا لم یشأ لم یفعل» کاذب باشد. خلاصه: ملاک صدق قدرت صدق دوشرطیه است صدق«إذا لم یشأ لم یفعل» وصدق «إذاشأ فعل» وصدق دوشرطیه به صدق ملازمه بین مقدم تالی شان است، نه صدق «لم یشأ» تا بگوییم خداوند تعالی قادر است ولذا باید مدتی ترک فعل داشته بادشد ودرنتیجه عالم حادث است.

ص: ۵۴

متن: بیان ذلک: أنّ القدره فی الأصل[:درلغت] هو أن یکون الحیوان بحیث یصدر عنه الفعل إذا شاء و لا یصدر إذا لم یشأ و یلزمه صحّه الصّدور و اللّاصدور، وضدّ[:مقابل] هذا المعنی العجز، و لما کان هذا المعنی[:قدرت] صفه کمال للموجود بخلاف ضدّه، فإنّه صفه نقص لامحاله، والعقل یحکم بوجوب اتصاف الواجب بأشرف طرفی النقیض فاتّفق العقلاء کافّهً[:فلاسفه، متکلمین و...]بوجوب الحکم بکونه تعالی قادراً دون أن یکون عاجزاً ولکن المتکلّمین أوجبوا وقوع کلّ من المشیّه و عدم المشیّه و الصّدور و اللّاصدور فی نفس الأمر، کما هو فی الأصل[:لغت، حیوان]، بخلاف الحکماء فإنّهم لم یوجبوا ذلک[:وقوع کلّ من...] ولا شک أنّ ذلک[:وقوع کلّ من...] أمرٌ زائدٌ علی مفهوم الشرطیه، فالحکماء حکموا بکونه تعالی قادراً مع اعتقادهم قِدَم الفعل، لأنّه صادق علیه أنّه لو لم یشأ لم یفعل.

قال الشّیخ فی "إلهیّات الشفاء": «فإنّها[:قدرت] یظنّ أنّها لا تکون موجوده إلّا لما[:موجودی] من شأنه أن یفعل ومن شأنه أن لا یفعل. فان کان من شأنه أن یفعل فقط فلا یرون أنّ له[:موجود] قدره، وهذا[:ظن] لیس بصادق، [تعلیل برای صادق نبودن:]فإنّه إن کان هذا الشیء الّذی یفعل فقط یفعل من غیر أن یشاء و یرید، فذلک لیس قدره و لا قوّه بهذا المعنی[:معنای قدرت] وإن کان یفعل بإراده إلّا أنّه دائم الإراده لا یتغیّر إرادته، فانّه یفعل بقدره. وذلک لأنّ حدّ القدره الّذی یؤثرون هؤلاء أن یحدّوها[:قدرت] به[:حدّ] موجود هاهنا. وذلک لأنّ هذا یصحّ عنه أن یفعل إذا شاء وأن لایفعل إذا لم یشأ، وکلا هذین شرطیان؛ [:تفسیرهذین]أی أنّه إذا شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل. وإنّما هما[:دوشرطیه] داخلان فی تحدید القدره علی ما هو شرطیان، ولیس من صدق الشرطی أن یکون هناک استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملیّ[:مقدم وتالی]، فإنّه لیس إذا صدق قولنا: إذا لم یشأ لم یفعل [مدخول لیس:]یلزم أن یصدق، لکنّه لایشاء وقتاً مّا. و[:یعنی ولیس]إذا کذب أنّه لایشاء ألبته، [مدخول لیس:]یوجب ذلک کذب قولنا: وإذا لم یشأ لم یفعل، فإنّ هذا[:قضیه شرطیه] یقتضی أنّه لو کان لا یشاء لما کان یفعل کما أنّه إذا یشاء فیفعل.

وإذا صحّ أنّه إذا شاء فعل صحّ أنّه إذا فعل فقد شاء؛ أی إذا فعل فعل من حيث هو قادر. فيصحّ أنّه إذا لم يشاء لم يفعل و اذا لم يفعل لم يشاء. وليس فی هذا[صحت شرطيه دوم] أنّه يلزم أن لايشاء وقتاً مّا. و هذا بين لمن عرف المنطق» انتهی كلام "الشفاء".

معنای قدرت درکلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت درکلام ابن سینا

بحث درقدرت داشتیم قدرت را تعریف کردیم به «إذا شاء فعل وإذا لم يشاء لم يفعل» متکمین می گویند این تعریف وقتی که درمورد خداوند صادق است که هم شاء وفعل صادق باشد وهم لم يشاء ولم يفعل پس خداوند تعالی مدتی فاعل نبوده چرا که تنها دراین صورت است که لم يشاء ولم يفعل صادق است ودرنیجه عالم حادث است. اما متکلم می گوید صدق این تعریف درباره ی خداوند به صدق دوشرطیه است، نه صدق طرفین دوشرطیه ولذا لازم نیست که لم يشاء صادق باشد تا بگوییم شرطیه دوم صادق است بلکه «إذالم يشاء لم يفعل» صادق است حتی اگر لم يشاء صادق نباشد چرا که صدق شرطیه به صدق ملازمه ی آن است نه به صدق طرفین شرطیه ولذا لازم نیست که بگوییم خداوند مدتی فاعل بنوده وعالم حادث است بلکه عالم قدیم است ودرعین حال خداوند تعالی قادر است؛ چرا که تعریف قدرت درمورخداوند صادق است وصدق تعریف به صدق دوشرطیه است، نه صدق اطراف دوشرطیه.

برای مدعای فوق لاهیجی کلام بزرگان را شاهد می آورد. شاهد اول را ازکلام ابن سینا درالهیات شفا آوردیم. حال می پردازیم به شاهد دوم از کلام ابن سینا در رساله اثبات المبدأ الاول.

ص: ۵۶

کلام ابن سینا در رساله" اثبات المبدأ الأول":

خدوانـد تعالی درخلق عالم مختار است؛ چرا که اگر خداوند تعالی درخلق عالم مختار نباشد باید بدون رضایت عالم را خلق کرده باشد لکن تالی باطل فالمقدم مثله.

درقیاس فوق بطلان تالی را همه قبول دارند وملازمه بین مقدم وتالی هم باتوجه بمعنای رضایت روشن می شود رضایت آن است که کاری با علم، محبت واراده انجام شود، مثلا به خورشید گفته نمی شود نورش با رضایت است چرا که خورشید علم، واراده ندارد. وخداوند تعالی که علم واراده دارد گفته می شودکه عالم را با رضایت خلق کرده است.

معنای اختیار این نیست که اگر کار مصلحت دار را انتخاب کرد و انجام داد طرف مقابل آن فعل را هم انتخاب کند وانجام دهد، بنحوی که اگر طرف مقابل را انجام ندهد اختیار صدق نکند.بلکه معنای اختیار این است که کار با داعی وانگیزه انجام شود.

بیان دیگر: قدرت آن است که فعل بامشیت انجام شود. وغیر از مشیت هیچ چیز دیگر درقدرت معتبر نیست.

سوال: آیا قدرت حق با قدرت مخلوقات فرق دارد یا نه؟

جواب: مفهوم قـدرت مشترک است بین قـدرت حق وقـدرت خلق، هم درحق وهم درخلق قـدرت بمعنـای انجام فعل وترک با مشیت است. امّا حصول مشیت واراده درحق متفاوت است با حصول آن برای خلق.

تفاوت های قدرت حق با قدرت خلق:

۱. قـدرت حق تعـالی مقارن باعلم وقـدرت انسان مقاره قوه ی عامله اوست؛ چرا که حق تعالی ازآنجای که علمش فعلی اسـت بین علم واراده اش فاصله نیست وبلکه بین ذات، علم واراده اش فاصله نیست؛ چرا که علم حق عین ذات اوست وهمین علم که فعلی است همراه اراده است پس بین اراده وعلم حق تعـالی فاصـله نیست وبعبـارت دیگر راده حق تعـالی درنزد علم اوست. اما درمخلوقات علم با اراده گاهی فاصـله دارد از آنجای که اراده مبتنی است برعلم که نوعاً حصولی است که اولا باتصور حاصل می شود وبعـد اگر با تصدیق همراه شد ممکن است شوق وبعد اراده وتحریک عضـلات وقوه ی محرکه را دنبال داشـته باشـد منجر به فعل می شود. پس اراده ی حق تعالی عنـدالعلم واراده خلق عند القوه المحرکه است. واین تفاوت که اراده ی حق عند العلم است واراده ی خلق با علم فاصله دارد بلحاظ تفاوت وجودی خلق وحق است نه تفاوت مفهوم اراده درحق وخلق.

ص: ۵۷

۲. قـدرت حق خـالی از امکـان است وقـدرت خلـق مشوب به امکـان؛ زیرا که قـدرت درحق صـدورفعل است از اراده ی تنها وچیزی در اراده ی حق دخالت ندارد ولی اراده ی عبد علاوه برعلم وشوق بسـتگی به خیلی از اموردیگر دارد که اراده از آنها متاثر می شود مثل امور بیرونی که با انسان مرتبط است وحال خودانسان که درانگیزهء او موثراست.

۳. قدرت درحق تغالی بالفعل است ولی قدرت درانسان همان قوه است که با فراهم شدن شرایط بالفعل می شود.

۴. قدرت درحق تعالی عین علم وارده است واراده هم حق اولا تابع اغراض بیرون از ذاتش نیست وثانیا اراده اش عین تحصیل فعل است، اما قدرت انسان غیر از علم واراده است وارادهء انسان هم اولا تابع اغراض ودواعی بیرون از ذاتش است، وثانیا اراده اش غیر از تحصیل فعل است.

متن: و قال فی رسالته فی "إثبات المبدأ الأوّل" بهذه العباره: «اللّه تعالی کان فی خلق هذا العالم مختاراً، فإنّه إن لم نقل أنّه کان مختـاراً کـان ذلک[:خلق عالم] منه[:حق تعالی] من غیر رضـی به. و لیس المختار إذا اختار الصّـلاح فَفَعَله یلزمه أنّ یختار مقابله أیضاً فیفعله. و[:ولیس] إذا لم یفعل مقابله لم یکن مختاراً، بل الاختیار یکون بحسب الدّواعی و ذاته دعاءٌ إلی الصّلاح فاختاره .

وقال أیضاً: واعلم أنّ القدره هو أن یکون الفعل متعلّقاً بمشیّه من دون أن نعتبر معها شیئاً آخر، والقدره فیه تعالی عند علمه، فإنّه إذا علـم فتمثّل فقـد وجب وجود الشـی ء و فینا عنـد المبـدأ الأوّل المحرّک و هی القـوّه المحرّکه و[عطف تفسـیربرقوه المحرکه]القوّه العـامله و هی[:قـدرت] فیه تعـالی خـالیه عن الإمکـان، و هی[:قـدرت] صـدور الفعـل عنه بـإراده فحسب، [معنای فحسب:]من غیر أن یعتبر معها وجوب اسـتثناء أحـد الجزأین، لا أنّه أراد و لا أنّه لم یرد ولیس هو مثل القدره فینا. فانّ القدره فینا هی بعینها القوّه و هی[:قـدرت] فی الأوّل تعالی الفعل فقط و هی[:قـدرت] بعینها إرادته و علمه، والإراده فیه لم تکن لغرض البته غیر ذاته، وفینـا تـابعه لأـغراض مختلفه فلـذلک[:تـابعیت اغراض] تختلـف. و إراده الشـی ء فینـا غیر تحصـیله فـإنّ إراده الشـی ء بـالحقیقه تصـوّره مع مـوافقته لمتصـوّره وإذا تصـوّر لنـا معنی ثمّ أردنـا تحصـیله کـان تصـوّره لنـا نفس ارادتنـا، لکنّا نریـد بعد ذلک[:تصور/ اراده دیگر] تحصیله و الجمهور غافلون عن ذلک.

معنای قدرت درکلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت درکلام ابن سینا

بحث درقدرت داشتیم. ابن سینا بعد از اینکه فرق های قدرت حق وقدرت عبد را بیان کرد دوباره می پردازد به بیان مفهوم قدرت واینکه شرط درقدرت حق صدق تعریف قدرت یعنی صدق قضیه ی شرطیه است.

ابن سینا: مشهور این است که قادر کسی است که هرگاه اراده کند فعل را انجام دهد وهرگاه اراده کند ترک فعل کند، قادر کسی نیست که همیشه اراده کند وانجام دهد ویا همیشه اراده کند وانجام ندهد. همین طور مشهور است که درجهان خارج اشیاء وجود داد که خالق تعالی اصلا اراده انجام آنها را نمی کند، مثلا ظلم هیچ گاه از خداوند تعالی سر نمی زند واین منافات با قدرت الهی ندارد؛ چرا که شرط قدرت صدق تعریف قدرت یعنی صدق قضیه ی شرطیه است وصدق قضیه ی شرطیه به صدق ملازمه ی آن است، نه به صدق مقدم یا تالی آن، بلکه می شود مقدم وتالی قضیه شرطیه هردوکاذب باشد ولی قضیه ی شرطیه صادق باشد. پس صدق «إذا شاء فعل» به صدق «شاء» نیست، بلکه به صدق ملازمه ی بین مقدم وتالی است. وصدق«إذا لم یشاء لم یفعل» هم به صدق« لم یشاء» نیست، بلکه صدق ملازمه ی بین مقدم وتالی است.

قدرت حق تعالی خالی از امکان است چرا که ملاک قدرت اراده است واراده صفت ذاتی حق است وجزذات چیزی درآن دخالت ندارد. ولذا کاری را که انجام دهد حتما خواسته است وکاری را ترک کند حتما نخواسته است. اما قدرت درعبد بالامکان است؛ چرا که دراراده عبد اموری مختلف دخالت دارد ولذا کار انسان نشان از اراده ی او است ولی ترک کار ممکن است از روی اراده نباشد.

ص: ۵۹

کلام فخررازی درکتاب«الاربعین»: قادرکسی است که هم از اوفعل صحیح است وهم ترک، بحسب دواعی مختلف، اگرداعی فعل باشد صحیح است فعل وچنانچه داعی ترک باشد صحیح است ترک. پس قادرکسی است که فعلش از روی اراده باشد.

مثال: انسان وقتی که راه برود می رود قادر برآن است؛ چرا که راه رفتنش ازروی اراده است، اما آتش که آب را گرم می کند قدرت برآن ندارد، چرا که گرم کردن آتش از روی اراده نیست، بلکه لازمه ی ذات آتش سوزاندن است.

متن: ثمّ قال: المشهور أنّ القادر مَن هو بإرادته إذا شاء فعل، وإذا لم یشاء لم یفعل، لا من یرید فیفعل أو لا یرید فلا یفعل دائماً، وان هاهنا أشیاء یُقَرُّ بها أنّ الخالق لا یریدها قطّ و لایفعلها وهو مع ذلک قادر علی فعلها، مثل الظلم فالشرط إذن فیها[:قدرت] القضیّه الشرطیّه[:صدق قضیه ی شرطیه]، والشرطیّه لا یتعلّق صحّتها بأن یکون جوهرها صادقین، فإنّه قد یصحّ[:شرطیه] أن یکون جزؤها[:شرطیه] کاذبین، فلیس یلزم إذن[:حالا که درصدق شرطیه لازم نیست مقدم وتالی اش صادق باشد] من قولنا: إذا شاء فعل أنّه شاء حتّی یصحّ هذه القضیّه[:قضیه شرطیه]. والقدره لامحاله یتعلّق بالمشیه و یستحیل فی الأوّل تعالی أن یکون

بالإمکان، فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنّه لم يشأ» انتهى کلام الشيخ.

و قال الإمام فى کتاب "الأربعين": «اعلم أنّ القادر هو الّذى يصحّ منه الفعل والترک، بحسب الدّواعى المختلفه. مثاله: أنّ الإنسان إن شاء أن يمشى قدر عليه، وأمّا تأثير النّار فى التسخن فليس کذلک[:بحسب الدواعى]، لأنّ ظهور التسخين من النّار غير موقوفٍ على إرادتها و داعيها، بل هو أمرٌ لازم لذاتها».

ص: ۶۰

معنای قدرت درکلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت درکلام شارح مقاصد

بحث درقدرت بود لاهیجی قدرت را تعریف کرد وبعد شروع کرد به شاهد آوردن از کلام بزرگان.

شارح مقاصد: مشهوراست که قادرکسی است که اگربخواهد انجام دهد واگر بخواهد ترک کند. معنای این حرف مشهور این است که قادرتمکن از فعل وترک هردو دارد؛ یعنی صدروهریک از فعل وترک از قادر صحیح است اگرداعی فعل دارد صدورفعل صحیح است وچنانچه داعی ترک دارد صدور ترک صحیح است.

سوال: آیا تمکن از فعل وترک منافات بالزوم فعل دارد یا خیر؟، بعبارت دیگراگرقادرکسی است که تمکن از فعل وترک دارد آیاکسی که فعل براولازم است قادراست یا خیر؟

فیلسوف: لزوم فعل منافات با قدرت ندارد؛ چرا که قادرکسی است که اگر داعی برفعل دارد فعل ازاو سرزند وچنانچه داعی برترک باشد ترک ازش سرزند، حال چنانچه این داعی فقط برفعل باشد این فعل لازم می شود واین لزوم از انجای که از ناحیه داعی است منافات با قدرت ندارد.

متکلم: لزوم فعل منافات با قدرت دارد؛ چرا که اگر فعل لازم باشد فاعل می شود موجب که مجبور است از انجام فعل.

فیلسوف: لزوم فعل دوگونه است چنانچه لزوم فعل از ناحیه داعی باشد چنین فعلی اختیاری است واگرلزوم فعل از ناحیه ذات فاعل باشد فعل غیراختیاری است. بعبارت دیگر فرق فاعل مختار وفاعل موجب آن است که فاعل مختارلزوم فعلش از ناحیه ای داعی است وفاعل موجب لزوم فعلش از ناحیه ذات فاعل است. پس می شود فعل لازم باشد ودرعین حال فاعل قادر باشد.

ص: ۶۱

تذکر: بین فعل دائمی وفعل لازم فرق است، فعل دائمی انفکاکش از فاعل جایز است ولی فعل لازم انفکاکش از فاعل جایز نیست.

متن: وقال شارح المقاصد: «المشهور أنّ القادر هو الّذی إن شاء فعل، و إن شاء ترک. ومعناه: أنّه یتمکّن من الفعل و الترک؛ أی یصحّ کلّ منهما[:فعل وترک] فیه بحسب الدّواعی المختلفه. وهذا[:تمکن ازفعل وترک] لاینافی لزوم الفعل عنه[:قادر] عند خلوص الدّواعی[أی عن الشروط] بحیث لا یصحّ عدم وقوعه ولا یستلزم[:لزوم فعل] عدم الفرق بینه[:قادر] وبین الموجب، لأنّه الّذی یجب عنه الفعل نظراً إلی نفسه[نه نظربه دواعی]، بحیث لا یتمکّن من الترک أصلاً[:حتی اگراراده کند، چرا که فعل با اراده نبوده که با اراده تغییرکند]، ولایصدق أنّه إن شاء ترک کالشمس فی الإشراق، والنّار فی الإحراق.

ادامه کلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه کلام شارح مقاصد

بحث درقدرت بود، لاهیجی بعد از اینکه قدرت را تعریف کرد، به بیان کلام بزرگان پرداخت. کلام شارح مقاصد نقل شد که منافات بین لزوم فعل وقدرت ندارد ولی بین قدرت وموجب بودن منافات وجود دارد، درادامه بیان می کنند که فلاسفه خداوند تعالی را موجب می دانند.

شارح مقاصد: همه ی فلاسفه خداوند تعالی قادر می دانند وقدرت را طور معنا می کنند که با ایجاب ساز گاری دارد؛ به این بیان که قدرت عبارت است از صحت صدور فعل وصحت ترک آن وبا اراده یکی از ترک وفعل ترجیح پیدا می کند، وواجب می شود؛ چرا که وقتی قدرت واراده جمع شود علت تام می شود با وجود علت تام معلول هم واجب می شود. واز آنجای که اراده حق تعالی علم خاص _ علم بنظام اصلح وفعلی _ است وعلم وقدرت عین ذات الهی است عالم قدیم است وصانع هم موجب. پس از نظر فلاسفه هم خداوند تعالی قادر است وهم موجب، امّا متکلمین خداوند تعالی قادر می دانند ولی موجب نمی دانند.

ص: ۶۲

باتووجه به آنچه بیان نزاع فلاسفه ومتکلمین درمعنای قدرت نیست، هردوگروه قبول دارند که معنای قدرت به صدق قضیه شرطیه است، اما اینکه صدق قضیه شرطیه چکونه است اختلاف دارند؛ فلاسفه صدق قضیه شرطیه را درصدق ملازمه بین مقدم وتالی می دانند، ولی متکلم علاوه بر آن صدق مقدم را هم شرط می دانند.

شارح مواقف: فلاسفه ومتکلمین هردو قبول دارند که خداوند تعالی قادر است بمعنای اینکه« إن شاء فعل وإن لم یشاء لم یفعل »، اما فلاسفه معتقد اند که مشیت مثل سایر صفات لازمه ی ذات الهی است ولذا محال است که ذات الهی باشد ومشیت نداشته باشد ودرنتیجه مقدم شرطیه اول صدقش واجب ومقدم شرطیه دوم صدقش ممتنع است، ولی ازآنجای که صدق شرطیه به صدق ملازمه ی آن است دوشرطیه صادق است وخداوند تعالی قادر.

کلام بعض افاضل: فلاسفه ومتکلمین هردو قبول دارند که خداوند تعالی قادر است؛ چرا که خداوند تعالی فاعل با شعور است واز طرفی موجودی هم نیست که خداوند تعالی را مجبور به کاری کند پس فعلش طبیعی نیست بلکه با قصد وشعور است وفاعلی که از روی شعور واراده کار انجام دهد قادراست. پس درقادر بود خداوند تعالی اختلاف نیست، اما درکیفیت صدور فعل اختلاف است. فلاسفه معتقد اند که خداوند تعالی علت تامه ی فعل است وهرگاه علت تامه باشد معلول بلا فاصله بوجود می آید پس عالم از ازل موجود بوده وقدیم است؛ چرا که برای صدور عالم ذات الهی بعنوان فاعل وماهیت ممکن بلحاظ قابل وامکان عالم کافی است، روشن است که ذات عالم ممکن است والا اصلا موجود نمی شد وماهیت عالم هم درعلم الهی موجود است، ودرازل هیچ شرط، وقت ومصلحتی هم نیاز نیست. پس آنچه که برای حصول عالم لازم است درازل موجود بوده ولذا عالم در ازل موجود شده وقدیم است.

متن: وذكر أيضاً: أن لا خلاف عند الفلاسفه فى كونه تعالى قادراً، لكن بمعنى لا ينافى الإيجاب، فإنّ القادر هو الّذى يصحّ أن يصدر عنه الفعل و أن لايصدر، وهذه الصحه[:صحت فعل وترك] هى القدره، وإنّما يترجّح أحد الطرفين[:فعل وترك] على الآخر بانضياف وجود الإراده وعدمها[متعلق انضياف:]إلى القدره وعند إجتماعهما[:قدرت واراده] يجب حصول الفعل ولكون إرادته تعالى علماً خاصاً[:علم نبظام اصلح واحسن كه فعلى است] وكون علمه و قدرته أزليّين غير زائدين على الذات، كان العالم قديماً، و الصّانع موجباً» انتهى.

فالنزاع إذن ليس فى معنى القدره الّذى هو المفهوم الشرطى بل فى وجوب وقوع مفهوم المقدّم و عدم وجوبه.

قال شارح المواقف:« وأمّا كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، فهو متّفق عليه بين الفريقين[:فلاسفه ومتكلمين] إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيّه الفعل الّذى هو الفيض الوجودى لازمه لذاته كلزوم العلم و سائر الصفات الكماليّه، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدّم الشّرطيه الأُولى واجب صدقه، ومقدّم الثّانيه ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقّه سبحانه. انتهى».

وقال بعض أفاضل المتأخّرين من أصحابنا(رضوان الله تعالى عليه):«الّذى علم من مقالات الفريقين[:فلاسفه ومتكلمين] اتفاقهما على القول بالاختيار، لأنّ كلّاً منهما يقول: إنّه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه و لا يكون فاعلاً بالطبيعه، بل الظاهر أنّ اختلافهم[:فلاسفه ومتكلمين] إنّما هو فى كيفيّه صدور الأثر عنه تعالى. فعند الفلاسفه إنّما هو[:صدور] على سبيل المقارنه و عدم جواز التّأخير، لكونه فاعلاً بالاستقلال فلا يتوقّف صدور الفعل عنه على شى ء مغاير لذاته سوى القابل[:ماهيت ممكنه] وهو[:قابل] متحقّق دائماً وأزلاً، إذ الإمكان متحقّق دائماً، وإلّا لزم لانقلاب و الماهيّه القابله لفيض الوجود متحقّق فى علمه تعالى، فالفعل حينئذ[:كه همه چيز فراهم است/ فعل جزبرذات الهى توقف ندارد] غير مسبوقٍ بشى ءٍ سوى العلّه، لعدم تصوّر شى ء هناك غيرها[:علت]، لا وقت ولاشرط ولا حال، إذ العدم المحض لا يوصف بشى ء من ذلك، فتعيّن الوجود.

کلام بعض افاضل درباب قدرت ۹۴/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام بعض افاضل درباب قدرت

بحث درقدرت داشتیم وکلام بعض افاضل را دراین باب نقل کردیم که گفت بین فلاسفه ومتکلمین دراصل قدرت اختلافی نست، اما درکیفیت صدور فعل واینکه ظهور وبروز قدرت چگونه است اختلاف است؛ فلاسفه می گوید صدور فعل جز برذات الهی بعنوان فاعل، ماهیت عالم بعنوان قابل وامکان عالم چیز دیگری دخیل نیست روشن است که وجود عالم ممکن بوده والا اصلا موجود نمی شود، قابل هم که ماهیت عالم است درعلم الهی موجود بوده پس عالم در ازل موجود شده وقدیم است، چرا که وجود عالم جز بر ذات الهی بر چیر دیگری توقف ندارد واز آنجای که خداوند تعالی قدیم است وجود عالم هم مقارن با حق وقدیم است، منتها خداوند تعالی قدیم وازلی بالذات وعالم قدیم وازلی بالغیر است.

متکلمین: وجود عالم متوقف است بر ذات الهی ووجود داعی شرط تاثیر است پس ذات الهی وقتی تاثیر می گذارد وعالم موجود می شود که شرط تاثیر وجود داعی است فراهم باشد وداعی بر موجود تعلق نمی گیرد، بلکه به معدوم تعلق می گیرد پس باید عالم مسبوق به عدم باشد تا داعی به آن تعلق گیرد وشرط تاثیر ذات الهی فراهم شود وعالم موجود شود وهرچیزی که مسبوق به عدم باشد حادث است پس عالم حادث است.

کلام متکلمین مبتنی بردوامر است: نظرمتکلمین که عالم حادث است مبتنی بر یکی از دو امر است علی سبیل منع خلو؛ یکی اینکه داعی که برفرض شرط تاثیر است حادث باشد، چنانکه بعض متکلمین می گویند، دراین صورت روشن است که عالم حادث خواهد ود. ودیگر آنکه اگر داعی قدیم باشد تخلف معلول از علت جایز باشد، دراین صورت هم می تواند عالم حادث است. اما اگر داعی قدیم باشد وتخلف معلول از علت هم جایز نباشد، چنانکه برخی از متکلمین قائل اند در این صورت باتوجه به اینکه ذات خداوند تعالی قدیم وداعی هم بنابر فرض قدیم است عالم هم قدیم خواهد بود؛ چرا که تخلف معلول از علت جایزنیست.

ص: ۶۵

خلاصه: کلام متکلمین درصورتی تمام است که اولاً، داعی زائد بر ذات الهی شرط تاثیر باشد وثانیاً، یا این داعی حادث باشد ویا اگر داعی قدیم تخلف معلول از علت جایز باشد. با وجود این دوشرط عالم حادث خواهد بود. اما فلاسفه نه داعی زاید بر ذات الهی را قبول دارد ونه تخلف معلول از علت را. پس از آنجای که ذات الهی قدیم است وتخلف معلول از علت هم جایز است عالم که قدیم است.

متن: عند المتکلّمین أنّ الدّاعی شرط تحقّق التأثیر فیتوقّف تأثیر المؤثّر علیه[:داعی]، فعند وجوده[:داعی] یتعیّن الوجود[:وجود عالم] وقبل وجوده[:داعی] لا یتعیّن[:وجود عالم]، و الدّاعی لا یکون متوجّهاً إلی موجود، بل إلی معدوم یتجدّد بتجدّد الدّاعی[:أی یحدث بحدوث الدّاعی]، فیجب أن یکون الفعل مسبوقاً بالعدم.

وهـذا الكلام ظـاهر، لكنّه إنّما يتمّ على تقـدير تجـدّد[:حـدوث] الـدّاعى كما هو مـذهب جماعه من المتكلّمين. فأمّا على القول بقـدمه[:داعى] فمشـكل خصوصـاً على القول بأنّ الفاعل التّام لا يتخلّف أثره عنه، كما هو المشـهور من مـذهب المحققين منهم: كأبى الحسين و أتباعه، فإنّهم لا يفرّقون بين العلل الإيجابيه و بين المختار، وحينئذ[:دراين هنگام كه اولا داعى را قديم مى دانيم وثانيـا تخلف معلول از علت را جايز نمى دانيم] لا يتحقّق العـدم بين الفاعل والفعل، فوجوب الملازمه[: ملازمه بين خداونـد كه علت است ومعلول] كما على القول الأوّل الّذى قرره الفلاسفه.

نعم[: اسـتدراك از خصوصـاً على...] على القـول بعـدم وجـوب الاـثر عنـد وجود المؤثر التـام[يعنى تخلف معلول از علت جـايز باشد]، كما هو مذهب فريق من المتكلّمين، يتحقّق الفرق و يتمّ القول بسبق العدم على التّأثير» انتهى كلامه مع أدنى تلخيص.

ص: ۶۶

موجب وعجز درمقابل قدرت ۹۴/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موجب وعجز درمقابل قدرت

بحث درقدرت داشتیم درمقابل قدرت دوچیز قرار دارد؛ یکی جبر ودیگری عجز، حال این دوتا را باتوجه به معنای قدرت بررسی می کنیم.

گفتیم قدرت بمعنای «إذا شاء فعل وإذا لم یشاء لم یفعل»، که لازمه «صحت الفعل والترک» است، متفق علیه است هم فیلسوف قبول دارد وهم متکلم، اما اینکه درصدق شرطیه ی مذکور صدق لم یشاء ولم یفعل یعنی صدق مقدم وتالی قضیه هم شرط است یا خیر اختلاف است، فیلسوف می گوید صدق قضیه ی شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم وتالی است، صدق مقدم وصدق تالی درصدق شرطیه دخیل نیست وبلکه حتی اگر مقدم یا تالی کاذب هم باشد درصورت صدق ملازمه شرطیه صادق است، ولی متکلمین علاوه بر صدق ملازمه بین مقدم وتالی صدق مقدم وتالی را هم دخیل درصدق شرطیه می دانند. بعبارت دیگر هم فیلسوف وهم متکلم هردومی گویند موجودی که شاء وفعل قادر است، اما دراینکه لم یشاء ولم یفعل شرط قدرت است یا نیست اختلاف دارند. فیلسوف لم یشاء ولم یفعل را شرط قدرت نمی داند ولی متکلم می گوید موجود وقتی قادر است که علاوه برشاء وفعل، لم یشاء ولم یفعل هم باشد؛ یعنی گاهی انجام دهد وگاهی ترک کند. پس دومعنا برای قدرت داریم، یکی متفق علیه که قادر کسی که شاء وفعل ودیگری اختلافی است که لم یشاء ولم یفعل باشد؛ فیلسوف می گوید لازم نیست گاهی ترک کند بلکه موجودی که همیشه انجام دهد و دائم الفعل است هم قادر است ولی متکلم می گوید موجودی که دائم الفعل است قادر نیست بلکه قادر آن است که گاهی فعل داشته باشد وگاهی ترک.

ص: ۶۷

موجب درقابل قادر(یاجبردرمقابل اختیار): از آنجای که درتعریف قدرت مشیت واراده دخیل است شخص قارد مختارهم است واز این جهت موجب ومجبور درمقابل قادر قرار می گیرد، وباتوجه به اینکه معنای قدرت کدام یک از دومعنا باشد موجب دومعنا پیدا می کند.

موجب درمقابل قادر بمعنای اول: قدرت بمعنای اول دوویژگی دارد؛ یکی مشیت واراده ودیگر فعل، وچنانچه هریک از دو ویژگی نباشد قدرت صدق نمی کند، بلکه مقابل آن که موجب است صادق است؛ مثلا آتش می سوزاند ولی مشیت ندارد پس قادرنیست بلکه موجب است همین طور شخص مرتعش که اراده دارد ولی فعل ندارد ویا فعلش از روی اراده نیست قادر نیست، بلکه موجبت است.

موجب درمقابل قادر بمعنای دوم: اگر قادر بمعنای کسی باشد که گاهی فعل دارد وگاهی ترک، موجب کسی است که همیشه فعل دارد ویا همیشه تارک است.

هیـچ یـک از فیلسوف ومتکلم خداونـد تعـالی را موجب بمعنـای اول نمی داننـد، اما معنای دوم موجب را فیلسوف درباره حق تعالی قبول می کنـد ومی گوینـد حق تعالی دائم الفعل است وهمیشه هم تارک ظلم است، ولی متکلم قبول نـدارد که خداوند تعـالی حتی موجب بمعنـای دوم باشـد بلکه می گوینـد خداونـد تعـالی در ازل فعل نداشـته وبعـداً درلایزال عالم را خلق کرده وعالم حادث است.

عجزدرمقابـل قـدرت: عجز درمقابل قـدرت بمعنای متفق علیه است وعاجز کسـی است که مشـیت آن درفعل دخیل نباشـد. اما مقل قدرت بمعنای دوم که یا فعلش دائمی باشد ویا ترکش هیچ کس نمی گفته دائم الفعل ویا دائم الترک عاجز است.

ان قلت: مقابل معنای دوم هم می تواند عاجز باشد مثلا کسیکه فعلش دائمی است عاجز از امساک است.

ص: ۶۸

قلت: کسی که دائم الفعل است یا مشیت ترک وامساک از فعل دارد ویا مشیت ترک وامساک ازفعل ندارد. اگر مشیت برامساک وترک دارد ولی نمی توان امساک کند این خلاف فرض است چرا که عاجز درمقابل معنای دوم یا کسی است که دائم الفعل است یعنی همیشه مشیت وفعل دارد ویا دائم الترک است یعنی همیشه مشیت وترک دارد پس که مشیت دارد وترک ندارد عاجز نیست. واگر مشیت برامساک ندارد ولذا دائم الفعل است اطلاق عاجز درست نیست؛ چرا که مشیت دارد وترک نمی کند؛ یعنی دراین صورت وجب فعل از ناحیه اختیار است ووجوب بالاختیار منافات با ختیار ندارد، بلکه موکد اختیار است.

باتوجه به آنچه بیان شد اشکال موجب بودن خداوند تعالی که متکلمین بر فلاسفه دارند همان اشکال قدیم بود عالم است، یعنی فلاسفه که عالم را قدیم می داند حق تعالی را موجب می داند ولذا اشکال موجب بودن خداوند اشکال زائد بر اشکال قدیم بودن عالم نیست که متکلم بر فلاسفه دارند.

متن: ثمّ إنّ المعنی المقابل للقدره هو المراد من الإیجاب وهو[:ایجاب] [۱]فی المعنی المتفق علیه[:معنای قدرت که متفق علیه است] یتحقق بأن لا ـ یکون للفاعل مشیه أصلاً کالنّار فی الإحراق أو بأن یکون له مشیه لکنّه لم یتمکّن من أن یفعل علی وفق إرادته کالمرتعش فی تحریک یده مثلاً. [۲]وفی المعنی المختلف فیه[:معنا] یتحقّق بأن یرید الفاعل الفعل دائماً ویفعله دائماً أو لا یریده دائماً فلا یفعله دائماً.

فالواجب تعالی موجب عند الحکماء بالمعنی الأخیر[:یعنی دائم الفعل بودن] ومختار بالمعنی المقابل له[موجب عند الحکما] عند المتکلّمین. وأمّا بالمعنی الأوّل[: موجب بمعنای اول که یا مشیت نداشته باشد ویا فعل نداشته باشد] فلیس بموجب عند أحد.

ص: ۶۹

والعجز الّذى هو ضدّ القدره إنّما هو ضد القدره بالمعنى المتفق عليه فقط، إذ لم يتعارف أن يقال للفاعل الّذى يفعل دائماً أنّه عاجز عن الفعل. و لو[:شرطيه] أريد أنّه[شخص دائم الفعل] عاجز عن إمساك نفسه عن الفعل، فإن أريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّه الإمساك فخارج عمّا نحن فيه، إذ المفروض أنّه لو لم يشاء لم يفعل. وإن أريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّه الفعل، فذلك الإطلاق خطأ ألبته، إذ هذا المعنى[:عجزاز امساك که از ناحيه مشيت فعل آمده] ممّا يحقق القدره و يؤكّدها، فكيف يصدق عليه[:درجای که وجوب فعل از ناحيه مشيت فعل آمده] ضدّها[:قدرت]؟ وهذا[:ترک ممنوع وفعل واجب شده است] ما يقال: إنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحقّقه. و سيأتى فى مسئله «الجبر و الاختيار» ما يوضح هذا المقام.

فظهر أنّه لا شناعه على الحكماء فى إطلاقهم الإيجاب عليه تعالى زائداً على ما لزمتهم من القول بقدم العالم، بل النزاع فى الاختيار و الإيجاب بالأخره راجع إلى النزاع فى الحدوث و القدم، هذا.

دليل متكلمين برمختار بودن خداوند تعالى ۹۴/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل متكلمين برمختار بودن خداوند تعالى

اگرمثل فلاسفه قائل شديم كه خداوند تعالى موجب است از آنجای كه تخلف معلول از علت محال است بايد عالم قديم باشد، اما چنانچه قائل به مختار بودن حق تعالى شويم می شود عالم حادث باشد بدون اينكه تخلف معلول از علت لازم بيايد؛ چرا كه هرچند خداوند تعالى ازلی است ولی از آنجای كه مختار است می تواند درازل اراده نكند بلكه در لايزال اراده خلق عالم كند وعالم حادث باشد. و متكلمين اجماع دارند كه عالم حادث است پس بايد خداوند تعالى مختار باشد.

ص: ۷۰

لاهيجی: حدوث عبارت است وجود بعد از عدم يا مسبوق بودن وجود به عدم پس حدوث عالم به اين است كه عالم به جميع اجزايش مسبوق به عدم باشد ولی خواجه دراين كتاب ثابت نكرده كه عالم بمعنای جميع ماسوی الله مسبوق به عدم است، بلكه فقط حدوث عالم جسمانی را ثابت كرده است ولی همه ی متكلمين اجماع دارند كه عالم بمعنای جميع ماسوی الله حادث است، با اين فرض بايد خداوند تعالى قادر باشد كه درازل اراده نكرده باشد بلكه درلايزال اراده كرده خلق عالم را وعالم حادث باشد، تا تخلف معلول از علت لازم نيايد، اما اگر بگوييم خداوند تعالى موجب است چنانچه عالم حادث باشد تخلف معلول از علت لازم می آيد كه باطل است پس بايد عالم قديم باشد.

دليل فخررازی برحدوث عالم بمعنای جميع ماسوی الله: دليل كه فخررازی اقامه كرده يک قياس مركب است به صورت ذيل، كه نتيجه آن حدوث عالم است.

قياس اول:كل عالم بمعنای جميع ماسوی الله ممكن است بدليل توحيد، وهرممكنی بدليل متساوی الطرفين بودن نسبت به وجود وعدم نياز به مرجح دارد برای ترجيح وجودش برعدم. پس كل عالم نياز به مرجح دارد برای ترجيح وجودش برعدم.

قیاس دوم:کل عالم نیاز به مرجح دارد درترجیح وجود برعدم، ونیازکل عالم به مرجح یا درحال وجودش است ویا درحال عدم آن؛ چرا که کل عالم از این دوحال خارج نیست. ونیاز عالم درحال وجودش تحصیل حاصل ومحال است؛ یعنی معنا ندارد که مرجح وفاعل عالم موجود عالم را موجود کند؛ چرا تحصیل حاصل است. پس نیاز عالم به مرجح وفاعل درحال عدم است ویا درحال حدوث وابتدای وجود، درهرصورت چه نیاز عالم در حال عدم باشد وجه درحال حدوث وابتدای وجود کل عالم بمعنای جمع ماسوی الله مسبوق است به عدم وهرچیزی که مسبوق به عدم باشد حادث است پس کل عالم حادث است.

لاهیجی: استدلال فوق ضعیف است چرا که ترجیح مرجح وتاثیر فاعل همان گونه درحال وجود ممکن یعنی عالم تحصیل حاصل ومحال است درحال عدم ممکن یعنی عالم هم لازم می آید اجتماع وجود وعدم که تناقض است ومحال. پس تاثیر موثر وترجیح مرجح نه درحال وجود ممکن است ونه درحال عدم ممکن، بلکه برممکن من حیث هی است. بعبارت دیگر علت نه به ماهیت موجود وجود می دهد ونه به ماهیت معدومه بلکه به ماهیت من حیث وماهیت لابشرط از وجود وعدم وجود می دهد.

متن: و احتجّ المتکلّمون علی اختیار الصانع و نفی الإیجاب عنه[:صانع] بما أشار إلیه المصنّف بقوله : (وجود العالم)؛ أی بجمیع أجزائه بمعنی جمیع ما سوی اللّه (بعد عدمه) ؛ أی[:تفسیروجود العالم بعد عدمه] کونه حادثا مسبوقا بالعدم الواقعی[:درمقابل عدم موهوم] سبقاً ذاتیّاً فی عرف المتکلّمین (۱) علی ما مرّ فی مبحث «أقسام السبق» من الأمور العامه و«حدوث العالم» بهذا المعنی[:یعنی جمیع ماسوی الله]، و ان لم یثبت فی ما مرّ من الکتاب بل الثابت فیه إنّما هو حدوث الأجسام و أعراضه فقط، لکنّه ممّا أجمع علیه المتکلّمون[: متکلمین برحدوث عالم بمعنای جمیع ماسوی الله اجماع دارند].

واستدلّوا علیه[:حدوث عالم بمعنای جمیع ماسوی الله] ما أورده الإمام فی کتاب "الأربعین" بما حاصله: «[۱]أنّ جمیع ما سوی اللّه تعالی ممکن لامحاله لدلیل التوحید [۲]وأنّ کلّ ممکن یجب أن یکون محدثاً[:یعنی مسبوق به عدم است]، لأنّ کلّ ممکن مفتقر إلی مؤثر فی ترجیح وجوده علی عدمه لامحاله، فهذا الافتقار إلی المؤثر لا یمکن أن یکون حال وجوده الممکن بصفه البقاء، لأنّ التأثیر فی الموجود و[عطف تفسیر برای تأثیر] إیجاده حال کونه موجوداً تحصیل للحاصل و هو محال بالبدیهه، فیجب أن یکون هذا الافتقار إلی المؤثر: إمّا حال عدم الممکن و إمّا حال حدوث وجوده و ابتدائه، وعلی التقدیرین یلزم أن یکون الممکن مسبوقاً بالعدم و هو[:مسبوق بالعدم بودن] المراد من الحدوث فثبت أنّ کلّ ممکن فهو حادث و هو المطلوب.

ص: ۷۲

۱- [۱] . متکلمین می گویند اجزای زمان برزمان سبق وتقدم ذاتی دارند.

وأنت خبير: بضعف هذا الاستدلال لما عرفت فی «الأمور العامّه» من أنّ تأثیر المؤثّر فی الممکن من حيث هو هو لا من حیث هو موجود ولا من حیث هو معدوم، كيف و لو أنّ تأثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النّقيضين كما يلزم من تاثیره[:موثر] فیه[:ممکن] حال وجوده تحصيل الحاصل، و هو لا يخلو عن احدهما. و لهذا[:بطلان دلیل فخر] لم يعول المصنّف قدّس سرّه على هذا الدليل و لم يذكره فی ما مرّ.

دلیل متکلمین برنفی ایجاب ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل متکلمین برنفی ایجاب

بحث درموجب بودن یا موجب نبون خداوند تعالی داریم، فلاسفه موجب بمعنای دائم الفعل بودن خداوند را می پذیرد ولی متکلم معتقد است که خداوند مختار است نه موجب وبرای نفی ایجاب دلیل اقامه می کند.

دلیل نفی ایجاب: اگر خداوند تعالی موجب بمعنای دائم الفعل باشد لازم می آیدکه عالم قدیم باشد، اما عالم حادث است به اجماع متکلمین پس خداوند تعالی موجب نیست.

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب باشد ولی عالم قدیم نباشد بلکه حادث باشد لازم می آید تخلف عالم از خدای موجب بالبداهت، واین هم خلاف فرض است، چرا که فرض این است که موجب دائم الفعل است وهم تخلف معلول از علت است، با این فرض که خداوند علت تام باشد، چنانکه فلاسفه می گویند، وحال آنکه تخلف معلول از علت باطل است همان گونه که خلاف فرض صحیح نیست.

بیان دیگر دلیل فوق: اگر خداوند تعالی موجب باشد لازم می آید یا قدم عالم ویا تخلف معلول ازعلت وحال آنکه تخلف معلول از علت باطل است ومتکلمین هم اجماع دارند برحدوث عالم. پس نه قدم عالم صحیح است ونه تخلف معلول از علت ودرنتیجه خداوند تعالی موجب نیست.

ص: ۷۳

دلیل فوق درصورتی تمام است که عالم بمعنای جمیع ماسوی الله حادث باشد، اما چنانچه عالم جسمانی حادث باشد، که مصنف هم به آن معتقد است بابد ملازمه دلبل فوق را ابن گونه بیان کنیم:

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب باشد وعالم قدیم نباشد بلکه حادث باشد، باید حدوث عالم متوقف باشد بر امر حادث؛ مثلا اراده ی حادث، لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان فوق به صورت قیاس استثنایی است که هم بیان ملازمه ی اش نیاز به اثبات دارد وهم بطلان تالی آن.

بیان ملازمه: اگرخداوند تعالی موجب باشد وعالم حادث باید ارادات حادث سبب وجود عالم حادث شده باشد، به این

صورت که فاعل موجب درازل اراده کرده وآن اراده ش به اراده ی دوم به اراده ی سوم وهکذا تا اینکه اراده ش به خلق عالم تعلق گرفته است واین اراده حادث است، پس عالم حادث است. درغیر این صورت یعنی اگر اراده حادث سبب عالم نباشد لازم می آید تخلف معلول از علت تام یا فاعل موجب، وتخلف معلول از علت تام باطل است؛ چرا که مستلزم ترجیح بدون مرجح است، به این معنا که علت تام قدیم چرا عالم را در این ظرف زمانی خلق کرده چرا قبلا خلق نکرده ویا چرا بعداً نیا فریده، وحال آنکه این زمان هیچ مرجحی نسبت به سایر ازمنه ندارد. پس خلق عالم دراین ظرف زمانی ترجیح بدون مرجح است وباطل.

بطلان تالی: ارادات متسلسل چه تسلسل ترتبی باشد وچه تعاقبی درنزد متکلمین باطل است، علاوه براینکه اگر ارادات مجتمع هم باشد اشکال تخلف معلول ازعلت هم لازم می آید؛ یا به این بیان که ارادات مجتمع درظرف اراده حادث علاوه بر وجود فردی وجود جمعی هم دارند وهمان طور که وجود فردی وتک تک ارادات علت می خواهد وجود جمعی ارادات هم علت می خوهند، ومسلما این وجود جمعی درقبل نبوده وحال آنکه علت آن فاعل موجب است واین تخلف این معلول خاص از علت است، هرچند تخلف معلول از علت بطورکلی نیست. ویا به این بیان که وقتی ارادات درظرف اراده ی حادث اجتماع می کنند ظرف های قبل از این ارادات خالی می شود والا لازم می آید که یک موجود درعین واحد بودن دوتا وجود داشته، که باطل است پس ظرف های قبل از وجود این ارادات خالی است یعنی درظرف های قبل موجودی وجود ندارد واین تخلف معلول از علت تام وباطل است. پس ارادات متسلسل چه ترتبی باشد وچه تعاقبی باطل است. ودرنتیجه اراده ی حادث درصورت موجب بودن خداوند تعالی باطل است واز آنجای که عالم حادث است پس باید بگوییم خداوند تعالی موجب نیست.

متن: (ينفی الايجاب) ؛ أی[:تفسرايجاب] كون الواجب الوجود الصّانع له[:عالم] فاعلاً مُوجَباً بالمعنی المتنازع فيه ــ أعنی: كونه بحيث لم يتخلّف عنه الفعل ــ و ذلك[:اينكه حدوث عالم ايجاب را نفی می كند] لأنّه [مقدم:]لو كان[:صانع] موجباً بهذا المعنی [تالی:]يلزم أن يكون العالم قديماً، [بيان ملازمه:]إذ لو كان[:عالم] حادثاً لكان متخلّفاً عنه بالضروره، و هو خلاف المفروض، [بطلان تالی:]لكنّه[:عالم] حادث بإجماع المتكلّمين كما مرّ آنفاً فلا يكون الصّانع موجباً و هو المطلوب.

هذا[:استدلال خواجه] إذا بنی الكلام علی حدوث العالم بمعنی جميع ما سوی اللّه. وأمّا لو بنی علی حدوث العالم الجسمانی علی ما هو الظاهر من مذهب المصنّف نقول فی بيان الملازمه، إذ لو كان[:عالم جسمانی] حادثاً لتوقّف علی أمرٍ حادثٍ[:اراده، مصلحت و...] لئلّا يلزم التخلّف عن الموجَب التّام المستلزم للتّرجيح من غير مرجّح، وذلك الحادث أيضاً يتوقّف علی حادث آخر وهكذا فيلزم التسلسل فی الحوادث[:اراده و...] مجتمعه[:اگرتسلسل ترتبی باشد] أو متعاقبه[:اگرتسلسل تعاقبی باشد]. وكلاهما[:تسلسل ترتبی وتعاقبی] محال عند المتكلمين، علی أنّ فی صوره الاجتماع يلزم المتخلّف أيضاً، و إنّما احتيج إلی هذا الاستدلال حينئذٍ[:وقتی كه عالم جسمانی را می دانيم]، لأنّ إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه[:اعم ازجسمانی وغيرجسمانی] بالبرهان العقلی لما لم يتيسّر ولم يتعرّض له فی هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنی فی نفی الإيجاب [متعلق غنی:]عن التعرّض لبطلان التسلسل فی الشروط و المعدّات.

استدلال شارح موقف برقارد بودن خداوندتعالی ۹۴/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال شارح موقف برقارد بودن خداوندتعالی

بحث درموجب بودن يا موجب نبودن خداوند تعالی داريم، فلاسفه معتقد اند كه خداوند تعالی موجب بمعنای دائم الفعل است ولی متكلم اصرار دارند كه خداوند تعالی موجب نيست بلكه قادراست به اين معنا كه مدتی خلق نكرده است وبعد شروع كرده به خلق عالم. شارح مقاصد استدلال می كند بر قادر بودن خداوند تعالی به اين معنا وموجب بودن آنرا نفی می كند.

ص: ۷۵

شارح مقاصد: حق تعالی قديم است وعالم حادث واگر خداوند تعالی موجب باشد لازم می آيد تخلف معلول از علت وتخلف معلول از علت جايز نيست پس خداوند تعالی موجب نيست.

نكته: استدلال فوق درصورتی تمام است كه اثبات كنيم بين خدای قديم وعالم حادث واسطه وجود ندارد، بلكه عالم حادث مستند به اراده ی حادث است به اين صورت كه حق تعالی در ازل بوده اراده نكرده بعداً اراده كرده وعالم را بوجود آورده است ولذا عالم حادث است وخدای قديم قادر است نه موجب. اما چنانچه واسطه باشد بين خداوند قديم وعالم حادث می شود خداوند تعالی موجب باشد وعالم حادث بدون اينكه تخلف معلول از علت لازم بيايد، به اين نحو كه خداوند تعالی در ازل آن واسطه را بوجود آورده وواسطه موجود ديگری را بوجود آورده وآن موجود سوم موجود چهارم را بوجود آورده

وهکـذا تـا اینکه برسـد به موجود اخیر که عـالم حـادث را بوجود آورده ویا اینکه همان موجودی که بـدون واسط از خـداوند تعـالی بوجود آمـده است بـدلیل اختیـاری که دارد درلایزال اراده کرده وعالم حادث را بوجود آورده است. توجه داریم که با وجود واسـطه می شود خداونـد تعالی موجب باشـد وعالم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید. پس برای اینکه استدلال فوق تمام باشد باید ثابت کنیم واسطه وجود ندارد.

نفی واسطه با یکی از دوبیان علی سبیل منع خلو:

واسطه را می شود با یکی از دوبیان ذیل علی سبیل منع خلو نفی کنیم:

بیان اول: ۱. بنظر اشاعره که تفتازانی هم یکی از آنها است صفات ذاتی خداوند زائد برذات او وقدیم است پس خداوند تعالی وتمام صـفات ذاتی او قدیم است، ۲. از طرفی عـالم به جمیع اجزای آن که شامـل تمـام ماسوی الله باشـد حادث است، چنانکه متکلمین می گویند. باتوجه به این دومقدمه بین خداوند تعالی وعالم حادث هیچ واسطه ی وجود ندارد ولذا خداوند تعالی که قدیم است در ازل اراده نکرده بلکه در لایزال اراده کرده است وعالم را با اراده ی حادث بوجود آورده است. واراده از صفات فعل است.

بیان دوم: اگر واسطه وجود داشته باشد بین خداوند قدیم وعالم حادث این واسطه به یکی از دوصورت است یا خداوند تعالی موجودی را درقدیم بوجود آورده وآن موجود موجود سوم وهکذا موجود سوم موجود چهارم را وهکذا ودر میان این موجودات موجودی مختاری وجود دارد واز آنجای که این موجود مختاراست در لایزال اراده کرده وعالم حادث را بوجود آوده است. ویا به این نحو که درهمان ازل حرکت سرمدی را بوجود آورده واین حرکت به مرور زمان شرایط وجود عالم را بوجود آورده است ولذا عالم درلایزال خلق شده است بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید. اما وجود واسطه به هریک از دوصورت باطل است؛ چرا که صورت اول موجب تسلسل وچنانکه درجایش اثبات شده تسلسل چه تعاقبی باشد وچه ترتبی باطل است. وحرکت به هرنحو که باشد هم جزء عالم است پس حرکت ازلی هم باطل است.

متن: قال شارح المقاصد: «والأصل[:قاعده] المعوّل فی باب إثبات قادریّه الباری تعالی أنّه صانع قدیم له صنع حادث، وصدور الحادث عن القدیم إنّما یتصوّر بطریق القدره دون الایجاب و إلّا یلزم تخلّف المعلول عن تمام علّته[اضافه ی صفت به موصوف]، حیث وجدت فی الأزل العلّه دون المعلول ولا یتمّ هذا[:اینکه صانع قدیم معلول حادث را بوجود آورد وتخلف معلول ازعلت لازم نیاید] إلّا بعد إثبات أنّ شیئاً من الحوادث یستند إلی الباری تعالی بلا واسطه، وذلک[:اینکه حوادث مستند است به حق تعالی بدون واسطه یه یکی از دوطریق است][الف]بأن یبیّن أنّه قدیم بذاته و صفاته. و أنّ العالم حادث بجمیع اجزائه علی ما قرّره المتکلّمون. [ب]أو یبیّن امتناع [۱]أن یکون موجباً و یکون فی سلسله معلولاته قدیم مختار یستند إلیه الحوادث و هذا[:نفی واسطه] ممّا وافقنا علیه الخصم، [۲]أو یکون حرکه سرمدیّه یکون جزئیّاتها[حرکت سرمدیه] الحادثه شروطاً و معدّات فی حدوث الحوادث علی ما زعمت الفلاسفه.

وقـد تبيّن فی بحث «إبطـال التسـلسل» بيـان حـدوث الحوادث و اسـتحاله مـا لاـ نهـايه لهـا مجتمعه كـانت أو متعاقبه. و فی بحث «حدوث العالم» بيان استحاله أزليّه الحركه. انتهی».

تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوامر دارد ۹۴/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوامر دارد

خواجه دلیـل برای نفی موجب بودن خداونـد تعالی ارائه کرد به این صورت که خداونـد تعالی قـدیم است وعالم حادث واگر خداونـد تعالی موجب باشـد لازم می آیـد تخلف معلول از علت وتخلف معلول از علت باطل است پس خداونـد تعالی موجب نیست، بلکه خداوند تعالی قادر است وبا اراده حادث عالم را خلق کرده است.

صاحب موقف: این اسـتدلال خواجه وقتی تمام است که دومطلب ذیل را ثابت کنـد (درغیر این صورت می شد خداوند تعالی موجب باشد وعالم هم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید):

مطلب اول: مـاسوی الله حادث است وجایز نیست که حوادث بی نهایت به ذات الهی قائم باشـد، به این صورت که خداونـد در ازل اراده کند وآن اراده سبب اراده دیگر شود وهکذا تا برسد به اراده ی که به خلق عالم تعلق می گیرد.

اثبـات مطلب فوق بـاتوجه به آنچه که بیـان شـد واضـح است؛ چرا که متکلمین اولاً اجماع دارنـد بر حـدوث ماسوی الله، وثانیاً معتقد اند که تسلسل چه ترتبی باشد وچه تعاقبی باطل است واگر حوادث، بی نهایت چه مترتب وچه متعاقب، قائم برذات الهی باشد تسـلسل وباطل اشت. بله اگر همه ی ماسوی الله حادث نباشد ویا قیام حوادث بی نهایت قائم به ذات الهی باشـند می شود خداوند تعالی موجب باشد وعالم هم حادث باشد بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید؛ چرا که دراین صورت خداوند تعالی در ازل یکی از ماسوی الله را خلق می کند آن واسطه می شود برای وجود عالم حادث.

ص: ۷۸

مطلب دوم: حادث امروزی که مثلا عالم ما باشد نمی توند مسبوق به حادث دیگر باشد وآن حادث هم مسـبوق به حادث قبل از خودش باشـد وهکـذا حوادث بی نهـایت هرکـدام مسبوق به حادث باشـد ولی همه ای حوادث بی نهایت قائم به ذات الهی نیست بلکه حرکت ازلی وجود دارد که این حوادث را بهم مرتبط می کند.

مطلب دوم هم باطل است؛ چرا که حرکت جزء عالم است ومحال است که حرکت دائمی سوای عالم داشته باشیم که حوادث عـالم را بهم مرتبـط کنـد، بله اگر حرکت ازلی سوای عـالم جـایز بود می شـد بگوییم خداونـد تعالی در ازل حرکت را بوجود آورده واین حرکت زمینه عـالم را فراهم کرده وعـالم در لاـیزال بوجود آمـده وحادث است، که دراین صورت خداونـد تعالی موجب بود وعالم هم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید.

فان قیل(اشکال معارضه): باتوجه به امتناع ترجیح بـدون مرجح که خواجه هم قبول دارد درعرض اسـتدلا خواجه دلیل داریم که اثبات می کنـد خداونـد تعالی موجب است. به این صورت که اگر خداونـد تعالی موجب نباشد لازم می آید ترجیح بدون مرجح وترجیح بدون مرجح محال است پس باید خداوند تعالی موجب باشد وعالم قدیم.

دردلیل فوق بطلان تالی مبیّن ومقبول همه ی حکما وخواجه است ولذا آنچه که نیاز به بیان دارد بیان ملازمه است.

بیان ملازمه: اگر خداونـد تعالی موجب نباشـد بایـد اراده ی حادث داشـته باشـد که موجب حـدوث عالم شود. وحـدوث اراده دریک قطعه ی خاص از زمان ترجیـح بـدون مرجح است؛ چرا که بین این زمان وزمانهای دیگر فرقی نیست ولذا درهرقطعه ی که اراده کند این سوال وجود دارد که چرا که درقطعه ی قبل ویا بعد اراده نکرده است واراده دراین قطعه ترجیح بدون مرجح است وترجیح بدون مرجح باطل است پس اراده ی حادث باطل است.

ص: ۷۹

جواب اشکال: ترجیح بدون مرجح هرچند باطل است ولی اراده حادث موجب ترجیح بدون مرجح نمی شود وبعبارت دیگرملازمه بین مقدم وتالی وجود؛ چرا که اراده خداوند تعالی عبارت است از علم به نظام اصلح واینکه خداوند درفلان قطعه ی از زمان عالم را خلق کرده بخاطر آن است که آن قطعه اصلح برای خلق عالم.

سوال: آیا خداوند تعالی می تواند چیزی را برخودش واجب کند، بنحوی که تخلف از آن ممکن نباشد؟

فلاسفه ومتکلمین محقق: خداوند تعالی می تواند چیزی را برخودش واجب کند واین منافات با قدرت حق تعالی ندارد؛ چرا که وجوب از ناحیه ی اراده وعلم خود خداوند تعالی آمده است وایجاب بالاختیار منافات با اختیار ندارد، بلکه موکد اختیار است وموافق قاعده ی الشیء مالم یجب لم یوجد؛ چرا که چنانکه قبلا بیان شد ممکن باید درحدّ وجوب رسد تا وجود بگیرد والا لازم می آید ترجیح بدون مرجح که باطل است.

اشاعره:خداوند تعالی نمی تواند چیزی را برخودش واجب کند، چرا که با قدرت ساز گاری ندارد، بلکه خداوند تعالی حتی اگر عزم فعل هم کرده باشد می تواند فعل را ترک کند.

فرق وجوب فعل از نظرخواجه وحکما: هم حکمای مشاء اراده خداوند تعالی را علم به نظام اصلح می دانند وهم خواجه وپیروانش، ولی حکما می گویند که اراده ی خداوند درهمان ازل به ایجاد عالم تعلق گرفته است وعالم قدیم است. اما خواجه وپیروانش معتقد اند که اراده ی خداوند تعلق گرفته به ایجاد عالم دروقت معین وعالم حادث است. بعبارت دیگر حکما می گویند اراده ی خداوند که همان علم به نظام اصلح باشد صفت ذاتی است که قدیم است ولذا عالم هم قدیم است ولی خواجه می گوید اراده ی خدا که همان علم به نظام صلح است تعلقش حادث است ولذا عالم حادث است.

ص: ۸۰

متن: وقال صاحب المواقف:«وأعلم انّ هذا الاستدلال[:استدلال برنفى ايجاب] إنّما يتمّ بأحد طريقين[:يعنى بستن دوراه]:

الأوّل: أن يبيّن حدوث ما سوى اللّه تعالى و صفاته، وأنّه لا يجوز قيام حوادث[:ارادات] متعاقبه لا نهايه لها بذاته[:متعلق قيام].

والثّانى: أن يبيّن فى الحادث اليومى[:مثل عالم ما كه نوبت آن بعد ازعالم قبل است] أنّه لا يستند إلى حادثٍ مسبوقٍ بآخر لا إلى نهايه محفوظاً بحركه دائمه. و أنت بعد إحاطتك بما تقدّم من المباحث خَليقٌ بأن يسهّل عليك ذلك[:دوتا تبيين]. انتهى».

فإن قيل: هذا الاستدلال[:استدلال خواجه برقادربودن خداوند تعالى] لا يمكن إجراؤه من قبل المصنّف القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح، إذ على تقدير هذا الاجراء[:اجراى دليل خواجه] يمكن أن يعارض بأنّ تاثيره تعالى فى العالم لو لم يكن بالإيجاب لزم التوقّف[:خلق عالم] على أمرٍ حادثٍ بل قد يقال: إنّ العالم قديم و إلّا لتوقّف على أمرٍ حادثٍ إلى آخر ما قيل فى الاستدلال[:ص ٩٠، س ٢].

أُجيب: بأنّ المعارضه مندفعه عن المصنّف إذ له أن يمنع لزوم الترجيح بلا مرجّح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح.

واعلم: أنّ هاهنا نزاعاً آخر و هو أنّه: هل يجب من اللّه تعالى بالعلم و الإراده شى ء بحيث يمتنع تخلّفه[:شىء] بعد تعلّقهما[:علم واراده] عنه تعالى أم لا؟

فالحكماء و المحقّقون من المتكلّمين كالمصنّف على الأوّل، لما مرّ من أنّ الشى ء ما لم يجب لم يوجد، لامتناع التّرجيح بلا مرجح.

و الأشعرى و من تبعه فى تجويز الترجيح بلا مرجّح على الثّانى، فعندهم يجوز أن يقع الترك بدلاً عن الفعل فى وقت عزم فيه[:فعل] على الفعل و يمتنع عند غيرهم[:اشعرى] ذلك.

والفرق فى ذلك[:وجوب فعل] بين الحكماء و بين المصنّف و أضرابه[:مصنف] هو[:فرق] أنّ عند الحكماء قد تعلّق إراده البارى تعالى بإيجاد العالم فى الأزل، فوجب وجوده فيه بالإراده القديمه الّتى هى عين ذاته تعالى فيمتنع وقوع الترك بالنظر إلى ذلك التعلّق و إن جاز مع قطع النظر عنه[:تعلق اراده].

وعند المصنّف و غيره قد تعلّقت الإراده الذاتيّه و العلم بالأصلح بإيجاد العالم فى وقت معيّن[:متعلق تعلق/ایجاد]، وبعد تعلّقها[:اراده] فيه يمتنع التخلّف. وهذا[:اختلاف حكما باخواجه] أيضاً[:مثل موجب بودن] ممّا يؤكد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء، فتدبّر.

اشکال بر دلیل خواجه ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر دلیل خواجه

بعد از اینکه استدلال خواجه بر قادر بود خداوند تعالی تمام شد به بیان سوالاتی که در این باب است می پردازد.

اشکال: شما گفتید حدوث عالم به این معنا است که فعل دائمی نیست وموجب بودن خداوند بمعنای دائم الفعل بودن است. ودوام با عدم دوام ساز گاری ندارد. پس حدوث عالم با موجب بودن خداوند تعالی ساز گاری ندارد وباید حق تعالی مختار باشد، نه موجب. این استدلال شما درصورتی تمام است که خداوند تعالی بدون واسطه عالم را خلق کرده باشد، اما چنانچه خداوند تعالی با واسطه عالم را خلق کرده وآن واسطه مختارباشد وبا اختیار عالم حادث را خلق کند استدلال فوق تمام نیست؛ چرا که حدوث عالم دلالت می کند که موثر بدون واسطه ی اش نمی تواند قدیم باشد اما موثر با واسطه اش می تواند قدیم باشد، وحدوث عالم دلالت نمی کند که موثر با واسطه اش هم باید حادث باشد. پس درصورتی که واسطه وجود داشته باشد استدلال تمام نیست، وشما دراستدلال تان واسطه را نفی نکردید.

جواب شارحین: واسطه معقول نیست تا نیاز به نفی داشته باشد؛ چرا که عالم عبارت است از ماسوی الله ولذا هرچه که غیر حق باشد درعالم قرار دارد وجزء عالم است ومعنا ندارد که چیزی برای خودش واسطه شود.

ص: ۸۲

لاهیجی: جواب شارحین نمی تواند بیان کلام مصنف باشد؛ چرا که هرچند مراد خواجه از عالم عالم جسمای است وحدوث عالم جسمانی را اثبات می کند، ولی وجود جوهر عقلی را هم نفی نمی کند، بلکه می گویددلیل بروجودش نداریم پس وجود جوهرعقلی را احتمال می دهد، ولذا مستشکل می تواند بگوید مجرد عقلی وجود دارد واسطه ی خلق عالم است ودراین صورت واسطه شدن شی برای خودش لازم نمی آید.

ماقیل: خواجه وجود مجرد را جایز می داند، اما قدیم بود آنرا قبول ندارد، بلکه تصریح کرد که «لاقدیم سوی الله تعالی» پس برفرض مجرد عقلی هم داشته باشیم قدیم نیست بلکه حادث است واگر حادث است جزء عالم جسمانی است ونمی تواند واسطه باشد والا لازم می آید که چیزی واسطه ی وخودش باشد.

لاهیجی: اگر خواجه احتمال جوهر عقلی را می پذیرد احتمال قدم آنرا هم می پذیرد، وبلکه اگر موجود مجرد باشد حتما قدیم است؛ چرا که موجود مجرد بجز وجود فاعل به چیزی دیگر نیاز ندارد وفاعل که حق تعالی است قدیم است پس باید

جوهرعقلی هم چنانچه وجود داشته باشد باید قدیم باشد والا لازم می آید تخلف معلول از علت که جایز نیست. پس معنای حرف خواجه که می گوید « لاقدیم سوی الله تعالی» این است که موجود بالفعل قدیم غیز حق تعالی نداریم، اما می تواند چنین موجودی وجود داشته باشد ولی ما دلیل برای وجود چنین موجودی نداریم.

متن: (والواسطه غیر معقوله) جواب عن سؤال: هو أنّ حدوث العالم لا یدلّ إلّا علی أنّ المؤثّر فیه[:عالم] بلا واسطه یکون مختاراً لامطلقاً، فیجوز أن یکون الواجب تعالی مؤثراً فی العالم بواسطه ممکنٍ صادرٍ عنه بالإیجاب مؤثّرٍ فی العالم بالاختیار فلا یثبت بذلک[:حدوث عالم] اختیاره تعالی.

ص: ۸۳

وتقریر الجواب علی ما قرّره الشارحون: هو أنّ تلک الواسطه أیضاً یکون من العالم، لأنّ المراد به جمیع ما سوی اللّه و توسّطها[:واسطه] بین نفسها[:واسطه] و بینه[:ماسوی...] تعالی غیر معقول.

وهذا التقریر[:توجیه] غیر مناسبٍ من قِبَلِ المصنّف، حیث لم یبیّن إلّا حدوث الأجسام و أعراضها و نفوسها[:نفوس متعلق اجسام] وجوَّز وجود الجواهر المجرّده العقلیّه، حیث قال فی ماسبق «وأمّا العقل فلم یثبت دلیل علی امتناعه» فیجوز أن یکون الواسطه من تلک الجواهر.

وأمّا ما قیل: من أنّ المصنّف لم یُجوّز قدم المجرّد، بل وجوده[:مجرد]. وأنّ قوله فی ما سبق: «ولا قدیم سوی اللّه تعالی» یدلّ علی حدوثه[:واسطه] علی تقدیروجوده فضعیف، إذ تجویز وجوده[:مجرد] یستلزم تجویز قدمه، إذ کما لم یثبت امتناع وجوده لم یثبت امتناع قدمه علی تقدیر وجوده أیضاً[:همان طورکه وجودش ممتنع نیست]

و معنی قوله: «لا قدیم سوی اللّه»؛ أی لا قدیم ثابتاً[:موجوداً بالفعل] کما مرّ هناک.

جواب از اشکال ۹۴/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال

جواب حق: موجب بودن خداوند تعالی وحدوث عالم فقط درصورتی قابل جمع است که بین خداوندتعالی که برفرض فاعل موجب است وعالم حادث واسطه باشد، اما وجود واسطه غیر معقول است. پس موجب بودن خداوند تعالی با حدوث عالم سازگاری ندارد، واز آنجای که عالم حادث است باید حق تعالی فاعل مختار باشد.

توضیح مطلب: اگر خداوند تعالی موجب باشد وواسطه وجود داشته باشد درخلق عالم حادث، این واسطه یا اراده حادث است ویا موجودی دیگر مثل عقل که آنهم باید اراده ی حادث عالم حادث را خلق کند، حال این اراده ی حادث یا بدون سبب است ویا با سبب روشن است که اراده ی حاد ث نمی تواند بدون سبب باشد پس باید سبب داشته باشد روشن است که سبب آن نمی تواند عقل باشد همان گونه که نمی خداوند موجب باشد؛ چرا که استناد حادث به قدیم موجب باطل است بله می شود بگوییم خداوند از ازل اراده را آفرید یا واسطه از ازل اراده کرد ولی این اراده را روی حرکت ازلی قرار داد واراده حرکت کرد آمد تا اینکه درلایزال به عالم تعلق گرفت وعالم حادث خلق شد، ولی اشکال این فرض آن است که حرکت از عوارض موجود جسمانی است وجزء عالم جسمانی ونمی تواند ازلی باشد. فرض دیگر این است که خداوند تعالی درازل اراده را بیافریند واین اراده سبب اراده ی دیگر شود وهکذا تا برسد به اراده ی که سبب عالم حادث شده است ولی این فرض مستلزم تسلسل ترتبی است چراکه وجود هر اراده متوقف به اراده ی دیگر دارد وهکذا واین تسلسل ترتبی است یا حد اقل تسلسل تعاقبی است وتسلسل چه ترتبی باشد وچه تعاقبی باطل است.

خلاصه: آنچه که درآخر می تواند واسطه شود بین فاعل موجب وعالم حادث اراده ی حادث است واین اراده نمی تواند بدون سبب باشد، استناد آن به فاعل موجب هم باطل است چرا که استناد حادث به قدیم موجب باطل است این اراده نمی تواند قدیم باشد روی حرکت ازلی قرار گیرد که حرکت کند تا به خلق عالم حادث تعلق گیرد؛ چرا که حرکت جزء عالم است ونمی تواند ازلی باشد. هم چنین نمی تواند اراده قدیم باشد وسبب اراده ی دیگر شود، وآن اراده هم سبب اراده ی سوم شود وهکذا تا برسد به اراده که سبب عالم حادث شود؛ چرا که این تسلسل در ارادات است یا تسلسل ترتبی ویا حد اقل تسلسل تعاقبی وتسلسل چه ترتبی باشد وچه تعاقبی باطل است پس ارادات متسلسل هم باطل است. پس واسطه شدن اراده ی حادث بین فاعل موجب وعالم حادث باطل است. واز آنجای که عالم حادث است پس باید فاعل مختار باشد.

متن: فالصّواب أن يقرّر هذا الجواب: بأنّ صدور العالم الحادث عن الواسطه[:متعلق صدور]، إنّما يجوز بإراده حادثه غير مستنده إلى الواجب الموجَب بالفرض[:متعلق موجب]، لأنّ استناد الحادث إلى القديم الموجَب لا يمكن إلّا بحركه أزليّه وهي[:حركت ازلی] منتفيه، لحدوث العالم الجسماني.

وهذا ــ أعني: حدوث الإراده من غير استناد إلى الواجب ــ غير معقولٍ، لكونه حدوثاً بلا سبب أو بأسباب مسلسله[:كه اراده سبب اراده شود وهكذا]، و كلاهما[:حدوث بدون سبب يا با اسباب متسلسله] محالان.

نفی واسطه تتمه ی استدلال خواجه است ۹۴/۰۹/۰۲

ص: ۸۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفی واسطه تتمه ی استدلال خواجه است

بحث درموجب نبودن خداوند تعالی بود خواجه دلیلی اقامه کرد که ایجاب را نفی وقادر بودن خداوند تعالی را ثابت می کند. دراین دلیل از دومقدمه استفاده کرد، یکی حدوث عالم ودیگری محال بودن تخلف معلول از علت. مقدمه دوم درجای خودش ثابت وشده ومقبول هم حکما وهم خواجه است، اما مقدمه ی اول ثابت نشده، خواجه دلیل که قبلا آورد فقط حدوث عالم جسمانی را اثبات می کند ولذا احتمال موجود دیگری که جسمانی نباشد وواسطه باشد برای خلق عالم وجود دارد، به همین خاطر استدلال خواجه وقتی تمام است که واسطه را هم نفی کند وخواجه با عبارت« والواسطه غیر مقوله» به نفی این احتمال پرداخته است.

توضح مطلب: استدلال خواجه برنفی ایجاب وقتی تمام است که اولا تسلسل شروط وارادات را نفی کند وثانیا وجود واسطه را باطل کند. والا می شود خداوند تعالی موجب باشد وعالم هم حادث باشد:۱. یا به این نحو که درهمان ازل اراده کرد وآن اراده سبب اراده دیگری شده واراده ی دوم هم سبب اراده ی سوم شده وهکذا تا اراده ی که موجب خلق عالم شده است. توجه که دراین فرض خداوند موجب ودائم الفعل است، از همان ازل فعل دارد که ارادات مستلسله باشد واین ارادات شرائط را فراهم کرده تا اینکه درلایزال عالم حادث شود. ۲. ویا به این نحو که خداوند موجود مجری را خلق کرده که قدیم است واین موجود مجرد که مختار است واسطه شده برای خلق عالم وعالم را درلایزال بوجود آورده دراین صورت هم خداوند تعالی موجب است وهم عالم حادث است. پس استدلال خواجه بر نفی ایجاب وقتی تمام است که هم تسلسل شروط وارادات را نفی کند هم وجودواسطه را باطل کند. خواجه تسلسل شروط وارا دات را درجلد دوم باطل است ووجود واسطه را هم حالا باطل می کند، بنحوی که درجواب بیانش گذشت. پس این بیان خواجه تتمه ی استدلال است وبیانش همان است که ما گفتیم، نه آن گونه که شارحین بیان کردند.

ص: ۸۶

متن: فهذا الکلام[:والواسطه غیرمعقوله] من المصنّف من تتمّه الاستدلال[:برنفی ایجاب]، فإنّه لمّا لم یثبت عنده حدوث سوی العالم الجسمانی کان البیان[:بیان نفی ایجاب خداوندتعالی] متوقّفاً [۱]علی إبطال التّسلسل فی الشروط[:ارادات] [۲]وعلی نفی قدیم من الممکنات مجرّدٍ[:صفت قدیم] یکون تاثیره فی العالم الجسمانی بالاختیار من غیر استناد إلی الواجب معاً[:قید برای دوموقوف علیه]، [دلیل برای متوقّفاً...:]إذ مع جواز التسلسل المذکور أوبطلانه[:تسلسل] وجواز واسطه بالصّیفه المذکوره، لا یمتنع استناد الحادث إلی الموجَب، لکن الأوّل ــ أعنی: بطلان التسلسل مطلقاً ــ قد مرّ. فأشار هاهنا إلی نفی الواسطه المذکوره أیضاً[:علاوه بربطلان تسلسل] لیتمّ الاستدلال علی نفی الإیجاب. وهذا هو تحقیق هذا المقام.

جواب فخررازی از سوال ۹۴/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب فخررازی از سوال

خواجه دلیلی برای نفی ایجاب وقادر بودن خداوند تعالی اقامه کرد، چنانکه بیان شد این دلیل درصورتی تمام است که واسطه وجود نداشته باشد ولذا خواجه به نفی واسطه پرداخت وگفت: «والواسطه غیرمعقوله» که شارحین آنرا جواب سوال گرفتند، چنانکه بیان شد.

جواب فخررازی درمحصل: همه ی مسلمین اجماع دارند بر ابطال واسطه ولذا واسطه وجود ندارد.

جواب خواجه درنقد المحصل: اگر اجماعی است چرا شیخ شما، اشعری، قائل بواسطه است ومی گوید ذات خداوند تعالی دوام واستمرار ندارد، بلکه دربقا ودوامش به صفتی احتیاج دارد که بقا ودوامش را تامین می کند، به این معنا که واجب الوجود دیگر نمی تواند باطلش کند. پس یا شیخ اشعری واتباعش مخالف اجماع اند ویا برفرض اجماع هم باشد باز هم بلحاظ واقع احتمال واسطه است. درهرصورت جا داشته که خواجه آنرا نفی کند.

یمکن أن یقال: واسطه که اثر علت را به معلول برساند خودش هم علت است، وصفت بقا واسطه نیست که نقض برای وجود اجماع باشد. البته برای وجود اجماع برنفی واسطه حرف وحدیث است، اما صفت بقا واسطه نیست که مخالف اجماع باشد.

ص: ۸۷

لاهیجی: اجماعی بلکه ازضروریات دین است که صانعِ مستقل درخلق وتدبیر منحصر درخداوند تعالی است، عقلا هم مخالف این مطلب نیست. پس موجودی که درعرض حق تعالی وبطور مستقل به تدبیر عالم بپردازد وجود ندارد، اما فلاسفه عقیده به جواهر عقلی دارند که درطول خداوند مدبر عالم اند، یعنی مقهور حق اند وتحت تدبیر الهی مدبرعالم اند.

خلاصه: فلاسفه هم مثل متکلمین وسایر مسلمین واسطه ی مستقل درتدبیر را قبول ندارند وشاید مراد شارح موافق که گفت مخالفین هم موافق ما است همین مطلب باشد که هیچ کس واسطه مستقل در تدبیر را قبول ندارد.

یک احتمال برای کلام مصنف که «والواسطه غیرمعقوله» همین است که واسطه مستقل غیر معقول است. البته احتمال اول که مراد مصنف واسطه غیرمستقل باشد درنهایت بر می گردد به این احتمال که مراد مصنف واسطه ی مستقل باشد؛ چرا که درآنجا گفتیم استناد اراده ی حادث به فاعل موجب غیر معقول است به این دلیل که چنین اراده ی یا بی سبب است ویا متسلسل، روشن است که اراده ی مستقل یا بی سبب است ویا متسلسل. پس درآنجا هم با دلیل عقلی واسطه ی مستقل را باطل کردیم.

متن: ثمّ إنّ الإمام الرازی أجاب عن هذا السؤال فی "المحصّل" بأن قال: أمّا هذه الواسطه فقد أجمع المسلمون علی إبطالها»

والمصنّف أورد علیه فی "النقد": «أنّ شیخکم الأشعری و من وافقه یزعمون أنّ اللّه تعالی ذات لا۔ توجب دوام وجودها و استمراره[وجوده]، بل یحتاج فی ذلک إلی ذات تفید[ذات] دوام وجوده و یسمّون تلک الذات صفه[بقاء ن.خ]، و هذا تصریح منهم[اشعری و..] بأنّ ذاته تعالی ممکنه لیست دائمه بذاتها[:قید ممکنه/قید دائمه]. فإمّا أن یکون صاحبکم و أتباعه خالفوا

إجماع المسلمين أو يكون السّؤال[:وجود واسطه] وارداً. انتهى».

ص: ٨٨

ویمکن أن یقال: إنّ المراد هو الاجماع علی بطلان هذه الواسطه بصفه کونه واسطه فلا یرد ذلک[:اشکال برفخر]، فتدبّر. لکن الکلام فی انعقاد هذا الاجماع.

والتحقیق:أنّ کون الصّانع بمعنی المتفرد بالتدبیر فی العالم[:متعلق تدبیر]منحصراً[:خبرکون] فی اللّه تعالی، [خبرأنّ:]مجمع علیه بین المسلمین، بل هو من ضروریات الدّین بل لا خلاف لأحد من العقلاء من الفلاسفه و غیرهم فی ذلک و الحکماء القائلون بالجواهر المفارقه المدبّره فی العالم یجعلونها[:جواهرمفارقه] مقهوره تحت تدبیر اللّه تعالی و لا یجعلونها مستقله بالتدبیر و التصرف فی هذا العالم.

و لعلّ هذا مراد شارح المقاصد من قوله: «والخصم یوافقنا فی ذلک» کما نقلنا عنه آنفاً[:ص۹۰، س۱۶].

و هذا[:واسطه مستقل] هو أحد احتمالی کلام المصنّف بمعنی أنّ القول بالواسطه المستقلّه فی التدبیر فی العالم الجسمانی غیر معقولٍ؛ أی لم یذهب إلیه أحد من العقلاء، وإن کان مآل هذا الاحتمال[:واسطه مستقل] والاحتمال الأوّل[:که واسطه مستقل نباشد] الّذی وجّهت به کلام المصنّف واحداً عند التحقیق.

سه توجه دیگر برای کلام خواجه ۹۴/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سه توجه دیگر برای کلام خواجه

برای عبارت خواجه که « الواسطه غیرمعقوله» درمجموع سه احتمال بیان شد که مال دواحتمال درنهایت به یک چیز است ودرحقیقت دواحتمال را تا حال بیان کردیم. احتمالات دیگری هم برای توجیه کلام مصنف بیان شده است.

۱. توجیه اول: وقتی کلمه ی موجب را می شنویم موجود طبیعی به ذهن می رسد، که بدون اختیار کار انجام می دهد، چنانکه کلمه مختار حیوانِ را که اراده کار می کند به ذهن می آورد. خداوند تعالی نه موجب است ونه مختار بمعنای فوق چرا که اختیار حیوان مثل خودش ممکن است ولی اختیار خداوند تعالی مثل وجودش واجب است. ولذا گاهی گفته می شود که خداوند تعالی واسطه است بین موجب ومختار. ولی خواجه واسطه را غیر معقول می داند؛ زیرا که مختار آن است که با ختیار کار انجام می دهد، چه واجب باشد وچه ممکن. پس بین موجب ومختار واسطه نیست، چنانکه بین عالم وجاهل و... واسطه نیست. بعبارت دیگر درمفهوراختیار، علم، قدرت و... نه امکان خوابیده ونه وجوب بنابراین مفهوم مختار که درمورد خداوندتعالی به کار می رود با مفهوم مختار که درمورد ممکن به کار می رود فرقی نیست، بله مصادیق مختار فرق دارند. وقائل خلط بین مفهوم ومصداق کرده است.

ص: ۸۹

۱.توجیه دوم: خواجه با اثبات حدوث عالم ایجاب را نفی کرد واز نفی ایجاب اختیاررا نتیجه گرفت. ممکن است کسی بگوید بین نفی ایجاب وثبوت اختیار واسطه است وشما باید واسطه را هم نفی می کردید تا اختیار ثابت می شد. خواجه برای نفی این

حتمال می گوید واسطه غیرمعقول است؛ چرا که موجب آن است که اثرش تخلف ندارد ومختار آن است که اثرش تخلف دارد وبین تخلف داشتن وتخلف نداشتن تناقض است وبین متناقضین واسطه وجود ندارد، والا لازم می آید ارتفاع نقیضین که محال است.

۳. توجیه سوم: اشاعره معتقد اند که صفات الهی زائد برذات الهی وقدیم است وخداوند تعالی نسبت به صفاتش موجب است ولی نسبت به افعالش مختار است پس بین موجب مطلق ومختار مطلق واسطه است. خواجه واسطه را غیر معقول می داند؛ چرا که صفات الهی عین ذات الهی است ونمی توان آنرا با افعال مقایسه کرد.

متن: و قد یوجّه عبارت المصنف[:والواسطه غیرمعقوله] بتوجیهها بعیده:

منها: أنّه[کلام خواجه] ردٌّ لما قد یقال: إنّ الواجب تعالی واسطه بین الموجَب و المختار؛ [تعلیل برای واسطه بودن:]لأنّ المراد بالإیجاب هو ما نعلمه من الطبائع، وهو منفیّ عنه تعالی لامحاله وبالاختیار ما نعلمه من الحیوان و هو أیضاً منفیّ عنه تعالی؛ لأنّ اختیار الحیوان ممکن و اختیاره تعالی یجب أن یکون واجباً، فهو واسطه بین الموجب الّذی نفهمه وبین المختار الّذی نفهمه.

و تقریر الرّد[:رد خواجه واسطه را] أنّه لا معنی للواسطه بین الموجَب و المختار؛ فإنّ المختار ما یکون فاعلاً بالاختیار، سواء کان اختیاره واجباً أو ممکناً، ألا تری أنّ سایر صفاته تعالی لیست کصفاتنا و لا یلزم ثبوت الواسطه، فکذا الاختیار.

ص: ۹۰

ومنهـا: أنّ حاصـل الکلام هو أنّه لمّا ثبت[:درکلام خواجه] حـدوث العالم، انتفی الإیجاب و لمّا انتفی الإیجاب ثبت الاختیار؛ إذ لاـ واسـطه بیـن الإیجـاب و الاختیـار[یعنی واسـطه غیر معقـول اسـت]، فـإذاً انتفی أحـدهما[:ایجـاب واختیـار] ثبـت الآـخر، و ذلک[:غیرمعقول بودن واسـطه] لأنّ موجـد الشـی ء[:فاعل شـی] إمّا أن یمکن تخلّف أثره عنه و هو المختار أو لا[:أولا یمکن] و هو الموجب و لا واسطه بین النفی و الإثبات.

ومنها: أنّه ردّ لما التزمه الأشاعره من أنّه تعالی موجب فی بعض ما یصدر عنه، و هو صـفاته و مختار فی بعض الآخر و هو أفعاله، فیکون واسطه بین الموجَب مطلقاً و المختار مطلقاً، و لا خفاء فی کونه غیر معقولٍ .

دلایل مخالفین قدرت ۹۴/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل مخالفین قدرت

مخـالفین دلایـل دارنـد برای نفی قـدرت. خواجه فقط به جواب های آن اشاره کرده اما لاهیجی اول دلایل مخالفین را بیان می کند بعد جواب خواجه را توضیح می دهد.

دلیـل اول: قـدرت عبـارت است از تسـاوی فعـل وترک ولاـزمه ی آن امکان فعل وترک یعنی اثر است بنابر این اگر اثر ممکن باشـد قـدرت وجود دارد واگر اثرممکن نباشـد قدرت وجود ندارد؛ چرا که نفی لازم دلالت می کند بر نفی ملزوم، ودرمانحن فیه اثر وفعل ممکن نیست بلکه یا واجب ست درصورت که موثر جامع شرایط تاثیر باشد ویا ممتنع است درجای که موثر جامع شرایط تاثیر نباشد. پس قدرت وجود ندارد.

جواب: منافـات نـدارد که اثر وفعـل هم ممکن باشـد وهم واجب یا ممتنع منتها به دواعتبار؛ اثر بلحاظ قـدرت تنها ممکن اسـت ولی بلحاظ قـدرت همراه اراده می شود واجب وبلحاظ قـدرت بدون اراده می شود ممتنع. بنابر این اگر اثر وفعل بلحاظ قدرت همراه اراده واجب است وبلحاظ قـدرت بـدون اراده ممتنع منافات نـدارد که بلحاظ قـدرت تنهایی ممکن باشد. پس سه حالت وجود دارد: ۱. قـدرت به تنهـای که فعل نسـبت به آن امکان دارد، ۲. قـدرت بعلاوه اراده وسایر شـرایط که فعل نسـبت به آن وجوب دارد، ۳. قـدرت بعلاوه عـدم اراده که فعل نسـبت به آن ممتنع است. وحالت اول با هردوحالت بعـدی جمع می شود به دو اعتبـار؛ یعنی آنجـای که اثر وفعل واجب است باعتبار قـدرت همراه اراده باعتبار قـدرت تنهایی ممکن است وآنجای که اثر وفعل باعتبارقـدرت بـدون اراده ممتنع است بلحاظ قدرت تنهایی ممکن است. پس وجوب ویا امتناع اثر منافات با امکان ندارد تا بگوییم اثر وفعل یا درواقع واجب است ویا ممتنع ولـذا ممکن نیست واگر ممکن نیست پس قدرت وجود ندارد، بلکه چه اثر وفعل واجب باشد وچه ممتنع ممکن هم است به دو اعتبار واگر ممکن است مقدور است.

ص: ۹۱

شاهد بر اجتماع امکان با وجوب وامتناع: بین فلاسـفه ومتکلمین اختلاف است که آیا علت وجود معلول را اولا واجب می کند

وبعد وجود می دهد یا اینکه علت وجود معلول را اولی می کند واین اولویت برای وجود آن کافی است. فلاسفه معتقد اند که علت اول معلول را واجب می کند وبعد وجود می دهد، طبق این قول که حق هم است ممکن واجب بالغیر می شود ودرعین حال امکان ذاتی دارد پس امکان با وجوب قابل جمع است، ممکن موجود هم واجب است باعتبار علتش وهم ممکن است باعتبار ذاتش.

متن: (ویمکن عروض الوجوب و الامکان للاثر باعتبارین) جواب عن دلیل نافی القدره.

و تقریره[دلیل]: أنّ تحقّق القدره _ أعنی: تساوی الفعل و الترک _ یقتضی إمکان الأثر بالنسبه إلی المؤثّر، لکنّه[:موثر] إن استجمع شرائط التأثیر کان الأثر واجباً وإلّا[:اگرجامع شرائط تاثیر نباشد] کان ممتنعاً، فلا یتحقّق إمکان الأثر، لمنافاته[:امکان] الوجوب و الامتناع، فلا یتحقّق القدره.

وتقریر الجواب: أنّا لا نسلّم منافاه الإمکان للوجوب أو الامتناع لکونهما[:امکان ووجوب/امکان وامتناع] باعتبارین: أحدهما[:امکان] باعتبار القدره فقط. و ثانیهما[:وجوب وامتناع] باعتبار سائر الشرائط کالاراده.

کما أنّه یصحّ اجتماع الوجوب الغیری مع الإمکان الذّاتی فی المعلول عند القائل: بأنّ الممکن ما لم یجب لم یوجد کما هو الحق علی ما مرّ سابقاً، [دلیل یصح:]لکون أحدهما باعتبار ماهیّته و الآخر باعتبار علّته .

دلیل دوم مخالفین قدرت وجواب آن ۹۴/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم مخالفین قدرت وجواب آن

بحث دردلائل کسانی بود که صفت به اسم قدرت را قبول ندارند، نه درخداوند تعالی ونه درغیر خداوند تعالی دلیل اول شان با جوابش گذشت.

دلیل دوم: قدرت عبارت است از تمکن ازفعل وتمکن ازترک باهم، واگردرجای تمکن از فعل تنها باشد ویا تمکن از ترک تنها باشد قدرت وجود ندارد، اما تمکن ازفعل وتمکن ازترک باهم وجود ندارد؛ چرا که اثر ازدوحال خارج نیست یا موجود است ویا معدوم، ودرحال وجود اثر از آنجای که وجود اثر بعد از وجوب آن است ترک اثر ممکن نیست ودرحال عدم اثر از آنجای که عدم اثر بعد از وجوب عدم است فعلش ممکن نیست، پس نه درحال وجود اثر فعل وترک با هم امکان دارد ونه درحال عدم اثر فعل وترک با هم ممکن است واثر هم از دوحالت وجود وعدم خارج نیست بنابراین قدرت وجود ندارد.

ص: ۹۲

جواب: تمکن ازفعل وترک باهم ممکن است منتها به دولحاظ، درحال وجود اثرترک آن ممکن است بلحاظ آینده، هم چنین درحال عدم اثر فعل آن ممکن است بلحاظ آینده، بعبارت دیگر درحال وجود اثر فاعل درهمان حال تمکن دارد که در آینده

آنرا ترک کند ودرحال عدم اثر فاعل درهمان حال تمکن داردکه درآینده آنرا انجام دهد؛ مثلا انسان که قائم است همین الان تمکن دارد که درلحظه ی بعد ترک قیام کند وقاعد شود. پس هم درزمان وجود اثر تمکن از فعل وترک است وهم درحال عدم اثر تمکن از فعل وترک است بلحاظ آینده؛ یعنی همین الان می توانیم هم قدرت برفعل داشته باشیم درآینده وهم قدرت برترک درآینده، هرچند درحین فعل قدرت برترک نیست ودرحین ترک قدرت برفعل وجود ندارد.

درکلام اختلاف است که آیا قدرت برفعل وترک حین فعل وترک است ویا قبل از فعل وترک. اشاعره معتقد اند که قدرت برفعل فقط حین فعل است نه قبل از فعل وقدرت برترک هم فقط حین ترک است نه قبل ازترک، اما امامیه ومتعزله قدرت قبل فعل وقدرت قبل از ترک را هم قبول دارند. باتوجه به این اختلاف مبنا جواب فوق برمبنای امامیه ومعتزله درست ولی بنا برمبنای اشاعره درست نیست؛ چرا که قبل از فعل قدرت نیست تا بگوییم قدرت است نیست به ترک آینده ویا حین ترک قدرت وجود ندارد نسبت به فعل آینده.

متن: (و) یمکن (اجتماع القدره علی المستقبل مع العدم[عدم قدرت] فی الحال) جواب عن دلیل آخر.

تقریره[دلیل آخر]: أنّ القدره بمعنی التمکّن من الفعل و الترک [۱]إمّا حال وجود الاثر فلا یتمکّن من الترک، لکون الوجود واجباً حینئذٍ، [۲]و إمّا حال عدمه[اثر] فلا یتمکّن من الفعل، لکون العدم واجباً، و لا یخلو الأثر عن حال الوجود و العدم، فإذا لم یمکن تحقّق القدره فی أحدهما[حال وجود وحال عدم] لم یکن أصلاً و هو[عدم وجود قدرت] المطلوب.

ص: ۹۳

و تقرير الجواب: أنّ التمكّن إنّما هو فی حال العدم[عدم اثر]، لكن من الفعل[:متعلق تمكن] لا فی هذا الحال بل فی ثانی الحال الّذی هو مستقبل بالنسبه إليه فلا منافاه. و كذا القول فی التمكّن من الترک، فإنّه فی حال الوجود[:وجود اثر] لكن من الترک فی ثانی الحال من غير منافاه[:بين عدم تمكن ترک حالا وتمكن از ترک فردا].

و ذكر المصنّف فی "نقد المحصّل": أنّ هذا الجواب لا يصحّ من قبل الأشعری، لأنّ القدره عنده مع الفعل لا قبله، بل هذا الجواب إنّما هو جواب أصحابنا القائلين بتقدّم القدره علی الفعل.

اشکال اول برجواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال اول برجواب خواجه

بحث دردليل دوم برنفی درقدرت داشتيم مستشکل گفت فعل از دوحال خارج نيست يا موجود است ويا معدوم ودرحال وجود اثر ترک آن ممكن نيست ودرحال عدم اثر فعلش ممكن نيست وقدرت درجای كه امكان فعل وترک باهم وجود داشته باشد. وازآنجای كه چنين امكانی نيست پس قدرت وجود ندارد. خواجه درجواب گفت درحال وجود اثر تمكن ازترک آ است درآينده ودرحال عدم اثر هم تمكن ازفعل آن است درآينده پس تمكن از فعل وترک باهم جمع می شود منتها به دواعتبار ولذا قدرت وجود دارد.

براين جواب خواجه دواشکال شده است:

اشکال اول: تمكن امر اضافی است وتحقق امراضافی بستگی به تحقق طرفين آن دارد واگرتمكن ازترک حالا است بايد هم تارک حالا باشد وهم ترک. پس نمی شود تمكن از ترک حالا باشد وترک فردا باشد.

جواب: اوصاف اضافی دوقسم است، يکی اوصاف حقيقی ذات الاضافه وديگری صفات كه نفس الاضافه است. اوصاف حقيقی ذات الاضافه تحققش بستگی به طرف اضاف ندارد، مثل علم كه حالا تحقق دارد ولی معلومش وجود ندارد ويا مثل قدرت كه حالا است ومقدورش بعدا موجود می شود، ومثل اراده كه مريد اراده می كند چيزی را كه موجود نيست. پس تحقق اين اوصاف اضافی بستگی تحقق طرف اضافه ندارد، بله اوصاف كه نفس الاضافه است تحقق وصف اضافی بستگی به تحقق طرفين اضافه دارد، مثل ابوت وبنوت كه تحقق شان بستگی به تحقق اب وابن دارد.

ص: ۹۴

ان قلت: صفات حقيقی ذات الاضافه هم تحققش بستگی به تحقق طرف اضافه دارد، مثلا علم اضافه دارد به صورت علميه يا معلوم بالذات كه موجود است واراده هم اضافه دارد به مراد متصور. پس هرجای كه علم است هم عالم موجود است وهم معلوم، وهرجای كه اراده است هم مريد موجود وهم مراد تحقق دارد.

قلت: علم واراده و... همـان گونه که به معلوم متصور ومراد متصور اضافه دارد به معلوم خارجی ومراد خارجی هم اضافه دارد، دراین جا اضافه وجود دارد ولی طرف اضافه که معلوم خارجی ومراد خارجی باشد وجود ندارد.

متن: ثمّ قال: لكن فيه[:اشکال برمبنای امامیه ومعتزله] إشكالان:

أحـدهما: أن يقـال إنّ التمكّن أمر إضـافىّ و الأمور الإضافيّه تسـتدعى تحقّق المضافين، فلا يجوز ثبوت التمكّن الآن مع أنّ أحد المضافين ليس بمتحقّق الآن.

و الجواب عنه: أنّا لاـ نسـلّم أنّ هـذا[:تمکن] من الإضافـات الّتى يمتنع تحقّقهـا إلّا عنـد تحقّق المضافين، ولِمَ لا يجوز أن يكون التمكّن كـالعلم فـإنّه لاـ يفتقر إلى تحقّق المضـافين[:عـالم ومعلوم] و لـذلك يعلم واحـدٌ منّـا مـا[:معلوم] يقطع بـأنّه لاـ تحقّق له، وكالإراده فإنّ الواحـد منّا يريـد ما[:مراد] لا يتحقّق بعـدُ مع أنّ العلم لا يعقل إلّا بين عالم و معلوم، و الإراده إلّا بين مريـد و مراد. وهـذا يـدلّ على أنّ الإضافه المفتقره إلى تحقّق المضافين نوع آخر أخصُّ من هذا النوع و هو[:نوع آخر] ما كان من باب الفوقيّه و التحتيّه، وكون الشى ء يميناً و شمالاً و نحو ذلك.

اشکال دوم برجواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم برجواب خواجه

بحث دراشکالاتی داشتیم که مستشکل برجواب خواجه دارد، اشکال اول وجواب آن گذشت حال می پردازیم به اشکال دوم.

ص: ۹۵

اشـکال دوم: اگرتمکن که منشأ فعل است حالا باشد وفعل فردا لازم می آید تقدم زمانی علت برمعلول اما تقدم زمانی علت از معلول جایز نیست پس تقدم تمکن که منشأ فعل است ازفعل جایزنیست.

بیـان ملاـزمه: تمکن وعلت هردو درمؤثر بودن وفاعل مشترک انـد ولـذا همان طور که تقـدم زمانی علت ازمعلول جایز نیسـت تقدم زمانی تمکن ترک وفعل هم از ترک وفعل جایز نیست.

جـواب: قیـاس تمکن که منشـأ فعـل وترک است به علت که منشـأ معلـول است قیـاس مع الفـارق است، چرا که هرچنـد تمکن وعلت هردو درمنشـأ ومؤثر بودن اشـتراک دارنـد، ولی منشأ بودن علت نسـبت به معلول بنحو ایجـاب است ومنشـأ بودن تمکن نسـبت به فعـل وترک بنحو ایجـاب نیست، بعبـارت دیگر قیاس تمکن به علت قیاس فقهی وتمثیل است نه قیاس منقطی وتمثیل مفید یقین نیست. پس ملازمه بین مقدم وتالی قیاس فوق وجود ندارد.

جواب دیگر از دلیل دوم برنفی قدرت(فان قیل):

جواب خواجه از دلیل دوم تمام نیست بلکه باید همان جواب دلیل اول را پاسخ دلیل دوم هم بدانیم، درجواب دلیل اول گفتیم امکان وجوب قابل جمع است به دواعتبار بلحاظ ذات قادر اثر ممکن است وبلحاظ قادر بعلاوه اراده وسایر شرایط اثر می شود واجب. همین جواب پاسخ دلیل دوم هم است به این صورت که اثرهم می تواند واجب باشد وهم ممکن منتها به دو اعتبار، درحال وجود اثر وعدم آن واجب است بلحاظ اراده ی که به آن تعلق گرفته است ولی بلحاظ ذات قادر ومرید وجود وعدم اثرهر دو ممکن است.

اما اینکه جواب مصنّف تمام نیست بخاطر اینکه مصنّف گفت بلحاظ آینده تمکن از فعل وترک هردو است، درحالیکه درآینده هم فعل یا اثر از دوحال خارج نیست یا موجود است ویا معدوم ودرهرصورت چه موجود باشد وچه معدوم وجوب دارد؛ چرا که وجود وعدم متوقف اسب بروجوب به دلیل اینکه اولویت باطل است، بلکه باید اثر به حد وجوب برسد تا وجود بگیرد یا معدوم شود، واگر وجود یا عدم اثر واجب است تمکن از فعل وترک ندارد درحالیکه قدرت عبارت است ازتمکن از فعل وترک. پس جواب خواجه صحیح نیست که گفت بلحاظ آینده تمکن از فعل اثر وترک اثر هر وجود دارد.

متن: و الاشـكال الثّـانی: أن یقـال: إذا أجزتـم حصول التمکّن الآـن لا من أمرٍ یقع الآن بل من أمرٍ لم یقع فی ثانی الحال، فاجیزوا سبق العلّه علی معلولها بالزمان، لأنّ کلیهما[:تمکن وعلت] یشترکان فی أنّ کلّ واحد منهما مؤثر و فاعل.

والجواب: أنّ هـذا قیـاس[قیاس فقهی] بجامع المشترک و هو المؤثّریّه، وهو غیر مفیـد، لجواز أن تکون خصوصیّه الإیجاب[:که درعلت است ودرتمکن نیست] فارقه بین الموضعین، هذا[:ای خذا] فتأمّل.

فإن قیل: الأولی أن یجاب عن هـذا الـدلیل[:دلیل دوم برنفی قـدرت] بما[:جواب] أجاب به عن الدلیل الأوّل؛ فإنّ وجوب وجود الأثر بالإراده فی حال الوجود لا ینافی إمکان الترک بالنظر إلی ذات القادر فإنّ التمکّن من الفعل و التّرک إنّما یکون بالنظر إلی ذات القادر من حیث هو قادر[:بـدون توجه به وجود وعدم اثر]، و هذا[:توجه به ذات قادروتمکن از فعل وترک] یتحقّق فی کلتا حالتی الوجود و العدم.

و أمّا جواب المصنّف: فیرد علیه أنّ ثانی الحال[:مستقبل] لا یخلو عن وجود الفعل و عدمه، فیعود السؤال علی التقدیرین[:وجود فعل وعدم فعل] فلا تتحقّق القدره علی المستقبل و یحتاج إلی الجواب المذکور.

جواب ان قیل ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب ان قیل

بحث دردلیـل دوم نافین قـدرت داشتیم خواجه از این دلیل جواب گفت، ان قیل گفت: اولا همان جواب دلیل اول جواب دلیل دوم هم است؛ چرا که محذور هردودلیل محال بودن جمع بین امکان ووجوب است. وثانیا جواب خواجه را نا تمام دانست.

جواب(قلنا): اولا، جواب دلیل نمی توانـد جواب دلیل دوم باشـد؛ چرا که محذور مطرح دردلیل اول محال بودن اجتماع امکان ذاتی بـا وجـوب وامتنـاع است، ولی دردلیـل دوم محـذور محـال بودن اجتمـاع امکـان وقوعی ووجوب وقوعی است. پس یک جواب نمی تواند پاسخ هردودلیل باشد.

ص: ۹۷

توضـیح مطلب: دردلیل اول گفته شد قدرت عبارت است از تساوی نسـبت به فعل وترک، که لازمه ی آن امکان اثر نسـبت به مـوثر اسـت، امـا اثرنسـبت به مـوثر ممکن نیست، چرا که مـوثر یـا جـامع شـرائط تـاثیر است ویـا جـامع شـرائط تـاثیر نیست که درصورت اول اثرواجب ودرفرض دوم اثر ممتنع است، وامکـان بـا وجوب وامتنـاع جمع نمی شود. توجه داریم که دراین دلیل امکـان لازمه تساوی فعل وترک است وامکان که لازمه تساوی فعل وترک است امکان ذاتی است نه امکان وقوعی، ولـذا می توان با تعـدد اعتبار محذورِ اجتماع امکان با وجوب وامتناع را دفع کرد. اما در دلیل دوم مسـتدل گفت قدرت عبارت از تمکن ازفعـل وترک است، وحـال آنکه اثروفعـل یـا موجود است ویا معـدوم ودرهردوصورت وجب دارد ووجب با امکان قابل جمع نیست. دراین دلیـل مسـتدل قـدرت را تمکن ازفعـل وترک می دانـد وتمکن متضـمن امکـان وقوعی است. پس محـذوری که

وجود وارد امتناع جتماع امکان وقوعی با وجوب وقوعی است، و محذور اجتماع امکان وقوعی با وجوب وقوعی با تعدد اعتبارحل نمی شود؛ چرا که امکان وقوعی با لاـوقوع همراه است و وقوع نتیجه ی وجوب وقوع است ولاوقوع با وقوع تناقض دارند وتناقض را نمی شود با تعدد حیثیت تعلیلی رفع کرد، به این صورت که بگوییم اگرقدرت را ملاـحظه کنیم اثر امکان دارد واگرقدرت همراه اراده ملاحظه شود فعل اثریا ترک آن وجوب دارد؛ چرا که حیثیت تعلیلی وقوع ولا وقوع را مقید نمی کند تا تناقض رفع شود.

ثانیا، وجود وعدم اثریا فعل درآینده با امکان ساز گار است؛ چرا که حالا نه وجود اثر متعین است ونه عدم اثر چه بلحاظ قدرت تنها وچه بلحاظ قدرت همراه اراده. پس درآینده هم فعل اثر ممکن است وهم ترک آن، حتی بلحاظ قدرت همراه اراده؛ زیرا که راده ممکن است در آینده تغییر کند.

متن: قلنا: الدّلیل الأوّل کان باعتبار منافاه الوجوب مع الإمکان[:امکان ذاتی] بمعنی التساوی فی الطرفین، فیکفی فی دفعه کونهما باعتبارین.

و أمّا السؤال الثّانی: فهو باعتبار منافاه الوجوب[وجوب وقوعی] مع الإمکان الوقوعی؛ فإنّ التمکّن بنفسه یتضمن الإمکان الوقوعی، و لا ینـدفع هذه المنافاه بکونهما[وجوب وقوعی وامکان وقوعی] من اعتبارین؛ فإنّ اجتماع النقیضین _ أعنی: الوقوع[:که ازوجوب بدست می آید] و اللّاوقوع[:که ازامکان بدست می آید] _ لا یمکن أن یتصحّح بحیثیّتین تعلیلیّتین.

و أمّا أنّ ثانی الحال لا یخلو عن وجود الفعل و عدمه فغیر ضائر؛ لأنّ شیئاً منهما[:وجود وعدم] لیس بمتعیّن فی الحال لا بالنظر إلی القدره _ و هو ظاهر_ و لا بحسب الإراده؛ لإمکان تغیّرها فی ثانی الحال فیمکن تحقّق التمکّن فی الحال من کلّ منهما[:فعل وترک] فی ثانی الحال [:چراکه فعل وترک هردو درآینده ممکن است].

دلیل سوم نافین قدرت وجواب آن ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم نافین قدرت وجواب آن

بحث در دلایل داشتیم که نافین قدرت ارائه کرده بودن دوتا از این دلایل بیان شد وباطل گردید.

دلیل سوم: قدرت عبارت از نیروی که هم می تواند انجام دهد یا ایجاد کند وهم می تواند ترک یا اعدام کند. وایجاد اعطای وجود واعدام عطای عدم است، اما اعطای عدم ممکن نیست، نه از جانب خالق ونه از جانب مخلوق. پس قدرت وجود ندارد.

بعبارت دیگر قادر کسی است که هم قدرت بروجود شیء دارد وهم قدرت برعدم؛ یعنی هم می تواند ایجاد کند وهم می تواند اعدام کند ، اما اعدام که اعطای عدم باشد ممکن نیست پس قدرت وجود ندارد؛ چرا که قدرت درجای است که هم ایجاد ممکن باشد وهم اعدام باهم، ودرجای که یکی از یجاد واعدام ممکن نباشد ویا هردوتای شان ممکن نباشد قدرت وجود ندارد.

ص: ۹۹

دراستدلال فوق ملازمه بین مقدم وتالی باتوجه به تعریف قدرت از نظر مستدل روشن است. اما بطلان تالی نیاز به اثبات دارد ولذا مستدل با دودلیل به اثبات آن می کند که اعطای عدم ممکن نیست.

دلیل اول بطلان تالی: عدم نفی محض است ونفی محض نمی تواند اثر موثر باشد. پس عدم نمی تواند اثرموثر باشد؛ یعنی اعطای عدم ممکن است.

دلیل دوم بطلان تالی: عدم اصلی(درمقابل عدم عارض) ازلی است وهیچ شی ازلی نمی تواند متعلق قدرت باشد. پس عدم ازلی نمی تواند متعلق قدرت باشد؛ یعنی اعطای قدرت ممکن نیست.

جواب: قادر کسی است که هم قادر است برفعل وهم قادر است برانتفاء فعل، وانتفاء فعل بعنای ترک فعل است یعنی فعل را انجام نـدادن نه بمعنای فعلِ ترک که عدم ونفی را انجام دادن باشد، بعبارت دیگر انتفای فعل بمعنای عدم اعطا است نه اعطای عـدم. وعـدم اعطا یا انجام نـدادن فعل مقدور وممکن است چنانکه انجام دادن فعل ممکن است پس قدرت که توانایی برانجام دادن فعل وتوا نایی برانجام ندادن فعل باشد وجود دارد.

تفصـیل مطلب: مسـتدل قدرت را تعریف کرد به « قادر علی وجود الشـیء وقادر علی عدمه ایضاً»، حال باید ببنیم که مرادش از «قـادر علی عـدمه» چیست؟ اگر مرادش از قادر علی عـدمه، قادر برفعل عـدم باشـد، چنین چیزی درمفهوم قـدرت وجود نـدارد وتعریف فوق صـحیح نیست ولـذا بین مقدم وتالی ملازمه وجود ندارد تا هرکه قادر است قدرت برفعل عدم داشـته باشد. واگر مرادش از قـادر علی عـدمه ترک فعل باشـد تعریف قـدرت درست است وملازمه بین مقـدم وتالی وجود دارد؛ یعنی می توانیم بگوییم قادربروجود فعل قادربرترک فعل است، اما اولا: بطلان تالی صـحیح نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم که قدرت برترک ممکن نیست، تا مقـدم هم باطل باشـد یعنی قـدرت وجود نداشـته باشـد. و« لکنّ القدره علی العدم باطله» را که مسـتدل بعنوان بطلان تالی ذکر کرد باتوجه به اینکه مراد از قادرعلی عـدمه ترک فعل باشـد، نمی توانـد تالی قیاس باشـد؛ یعنی تالی بودنش باطل است؛ چرا که ترک فعل مسـتلزم فعل عـدم نیست تا بگوییم« لکنّ القدره علی العدم باطله». وثانیا: دودلیل که برای بطلان تالی ذکر کرد تمام نیست؛ چرا که درکبرای دلیل دوم گفت عـدم ازلی غیر مقدور است، درحالیکه عدم ازلی مقدور است، به این معنا که قادر فعل را ترک کنـد وعـدم ادامه پیـدا کنـد ویا فعل انجام دهد وعدم قطع شود. ودرکبرای دلیل دوم گفت عدم نمی توانـد اثر مـوثر باشـد، وحـال آنکه عـدم را می شـود برعـدم متوقـف کرد، مثلاـ عـدم معلـول متوقـف است بر عـدم علت ودرمانحن فیه عـدم فعل مترتب است برعدم اراده پس عدم می تواند اثرموثر باشد به این معنا که عدم فعل متوقف باشد برعدم اراده. بله عدم نمی تواند اثر وجود وفعل باشد ولی اثر عدم فعل می تواند باشد.

ص: ۱۰۰

متن: (و انتفاء الفعل[:كه درتعريف قدرت ماخوذ است] ليس فعل الضّد[:بمعناى عدم نيست]) جواب عن ثالث.

تقريره[:دليل سوم]: أنّ القادر على وجود الشّى ء يكون قادراً على عدمه أيضاً، لكنّ القدره على العدم باطله، [۱] لأنّه[:عدم] نفىٌ محض لا يصلح أثراً للمؤثر [۲]ولأنّه[:عـدم] فى الأصل أزلىّ و لاشـى ء من الأزلى بمتعلّق للقدره بالمعنى المتنازع فيه[: يعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك].

و تقرير الجواب: أنّ متعلّق القـدره هو انتفـاء الفعـل[نه اعطـاى نفى]، و هو[:انتفـاى فعـل] يتحقّق بأن لا يفعل[:قادر] الفعل، لا بأن يفعل العدم و النفى.

و تفصـيله[جواب]: أنّ المستدلّ إن أراد بقوله: «إنّ القادر على وجود الشى ء قادر على عدمه أيضاً» أنّه قادر على فعل العدم، فهو ممنوعٌ، ومفهوم القـدره لاـ يسـتلزمه. و إن أراد أنّه قـادر على أن لاـ يفعـل فهو مسـلّم و بطلاـن اللّـازم ممنوعٌ؛ لأنّ انتفاء الفعل لا يسـتلزم فعل الضدّ[:عدم] حتّى يبطل بالوجهين و العدم الأزلى مقدور بهذا المعنى، أى بان لا يفعل الفعل[بله بمعناى اعطاى عدم غير مقدور است]، فيستمرّ العدم أو يفعلَه فيزول.

و أيضاً العدم لا يصلـح أثراً للوجود، لكنّه أثر للعدم بمعنى الاستتباع[:بمعناى دنبال داشتن، متوقف بودن، نه بمعناى صادرشدن]، فإنّ عـدم المعلول يترتّب على عـدم العلّه على ما مرّ سابقاً، و هاهنا[:درباب قـدرت] عدم الفعل مترتّب على عدم المشـيّه، فهو أثر للقدره بهذا المعنى[:بمعناى تابع بودن]، هذا.

اشكال بردليل سوم مستدل ۹۴/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال بردليل سوم مستدل

مستدل دليل سوم كه براى نفى قدرت آورد بصورت قياس استثنايى است وتالى اش را با دودليل باطل كرد. دردليل اول بطلان تالى گفت عـدم نفى محض است ونفى محض نمى تواند اثر موثر باشد پس عدم نمى تواند اثر موثر باشد. مستشـكل بركبراى قياس كه نفى يا عدم نمى تواند اثر موثر باشد سه اشكال وارد مى كند.

ص: ۱۰۱

اشـكال اول: حوادث قبلا از اينكه موجود شونـد معـدوم انـد، چرا كه معناى حادث مسـبوق بودن به عـدم است، حال اگر عدم نتوانـد اثر غير باشـد حادث وقتى كه معـدوم است اين عـدم به اقتضاى ذاتش است، وچيزى كه ذاتش اقتضاى عـدم دارد ممتنع الوجـود است واگر موجـود شـود انقلاـب درذات است وباطـل، درحـاليكه حـوادث ممتنـع بالـذات نيست ووجود گرفتنش هم انقلاب درذات نيست. پس حرف شما كه عدم نمى تواند اثر غير باشد باطل است.

اشكال دوم: اگر عدم نتواند اثر غير باشد ممكنات موجود نبايد اصلا معدوم شوند لكن التالى بالوجدان فالمقدم مثله.

بیان ملازمه:؛ ذات ممکنات موجودکه اقتضای عـدم نـدارد والا موجود نمی شود وغیر هم که نمی توانـد آنرا معـدوم کند طبق حرف شما پس ممکنات اصلا معدوم نمی شوند.

تـذکر: از بیان فوق نمی توانیم تیجه بگیریم که بایـد ممکنات موجود واجب الوجود باشـند؛ چرا که واجب الوجود بالـذات آن است که سـابقه ی عـدم نـدارد وممکنات موجود سابقه ی عـدم دارنـد. پس واجب الوجودن را نمی توانیم نتیجه بگیریم، بلکه نتیجه می گریم که ممکنات نباید اصـلا معدوم شوند. اشکال سوم: اگرعدم نتواند اثر غیر باشد باید ممکن قدیم واجب بالذات باشد لکن التالی باطل؛ چرا که هم تعدد واجب است وهم انقلاب در ذات است وهردومحال.

بیان ملازمه: ممکن قدیم سابقه ی عدم ندارند واز آنجای که به گفته ی مسـتدل عدم نمی تواند اثر غیرباشد لاحقه ی عدم هم ندارنـد وروشن است که ذات شـان هم اقتضـای عـدم ندارنـد، وچیزی که نه سابقه ی عـدم دارنـد نه لاحقه ی عـدم ونه ذاتش مقتضی عدم باشد واجب الوجود است.

ص: ۱۰۲

جواب اشکال اول: ممتنع آن است که ذاتش اقتضای عدم داشته باشد وحوادث قبل وجود ذات شان اقتضای عدم ندارند، بلکه عدم شان بخاطر این است که علت وجود شان موجود نیست. پس از اینکه عدم نمی تواند اثر غیر باشد نمی توانیم نتیجه بگیریم که حوادث قبل از وجود شان باید ممتنع بالذات باشد، چرا که عدم حوادث نه به اقتضای ذات شان است ونه به اقتضای غیر، بلکه به این جهت است که علت وجود شان موجود نیست.

جواب اشکال سوم: واجب بالذات آن است که ذاتش با عدم نا ساز گار است واگر ممکن قدیم معدوم نمی شود بخاطرآن است که عدم نمی تواند اثر غیر باشد، نه اینکه ذات ممکن قدیم با عدم ناساز گار باشد پس ممکن قدیم نمی تواند واجب بالذات باشد تا تعدد واجب وانقلاب در ذات لازم بیاید.

متن: وأورد على الدليل أنّه إذا لم يكن للعدم أثراً للغير يلزم [۱]أنّ يكون عدم الحوادث لذواتها، فيلزم امتناعها حالَ عدمها و انقلابها حالَ وجودها، [۲]و أن لاـ ينعدم شي ء من الموجودات الممكنه؛ لاستحاله انعدامها بالذّات[:متعلق انعدام] بالضروره[:متعلق استحاله] و بالغير أيضاً، لما ذكرنا[: إذلم يكن عدم أثرا للغير]. [۳]وأن يكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته، إذ لا يجوز عدمها[:ممكنات] بالغير لما ذكره[:مستدل] و لا بالذات لكونه ممكناً، فيلزم تعدّد الواجب على الحكماء. و قد (۱) يدفع[:بعضی ها دفع می کند] هذا الاخير[:اشكال سوم] بانّ عدم جواز العدم عليها[:ممكنات] ليس نظراً إلى ذواتها[ممكنات] بل لكون العدم غير صالح للتأثير و هو[:عدم جواز عدم] خارج عن مهيات الممكنات. فلاـ يلزم وجوبها بالذّات[:چرا که واجب ذاتش اقتضای وجود دارد وبا عدم ناسازگارست]، و يمكن بذلك[:دفع اخير] دفع الأوّل أيضاً كما لا يخفى.

ص: ۱۰۳

۱- [۱] . قد تقلیل گاهی برحسب زمان است وگاهی برحسب افراد.

شبه ی که در المحصل برای نفی قدرت طرح شده ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبه ی که در المحصل برای نفی قدرت طرح شده

دلیل سوم که برای نفی قدرت بیان شد دراصل به صورت دلیل مطرح نشده است بلکه بعنوان شبه از طرف فخررازی درمحصل مطرح گردیده است. خواجه هم درنقد المحصل از این شبه را مطرح کرده وجواب گفته است وهم دراین تجرید بعنوان دلیل سوم بیان کرده وجواب گفته است بنحوی که بیانش گذشت. دراینجا به بیان خواجه درنقدالمحصل می پردازیم.

شبه: قارد کسی است که هم تمکن از فعل داشته وهم تمکن از ترک. وهیچ کس تمکن از فعل وترک باهم ندارد. پس هیچ کس قادر نیست.

در دلیل فوق مقدمه ی اول تعریف قدرت است وهمه قبول دارند، ولی مقدمه ی دوم نیاز به اثبات دارد ولذا فخر با دودلیل آنرا اثبات می کند.

دلیل اول: ترک عدم است؛ چرا که ترک عبارت است از اینکه اثری را ترک کنیم وترک اثرک همان تاثیر عدمی است، بعبارت دیگر فرقی نیست بین «لم یوثر اثراً» که ترک باشد وبین « أثرتاثیراً عدمیاً» که عدم باشد. پس ترک عدم است وعدم هم نفی محض است وقابل جعل نیست تا متعلق قدرت باشد. ولذا تمکن از ترک ممکن نیست.

دلیل دوم: برفرض که بگوییم عدم قابل جعل است جعل عدم تحصیل حاصل است ومحال؛ چرا که عدم ازلی ادامه دارد وعدم حالی که ترک ایجاد یا عدم ایجاد درزمان حال است با عدم ازلی فرق ندارد؛ چرا که عدم تعین ندارد که شخص داشته باشد ودرنتیجه عدم حالی یک شخص از عدم باشد و عدم ازلی شخص دیگر و فرق داشته باشند. پس عدم حالی همان عدم ازلی است ولذا جعل عدم حالی تحصیل حاصل است وباطل.

ص: ۱۰۴

جواب خواجه: چه اشکال دارد که بگوییم قادرکسی است که بتواند انجام دهد وبتواند انجام ندهد. التبه هرچند شخص که انجام می دهد نمی تواند درهمان لحظه انجام ندهد ولی می تواند درآینده انجام ندهد. پس یک شخص هم می تواند فعل داشته باشد وهم می تواند ترک داشته باشد منتها درآینده، نه اینکه دریک لحظه هم فعل داشته باشد وهم ترک.

فخررازی : دوتا اشکال دارد؛ اولاً، انجام ندادن وترک عدم است وعدم قابل جعل نیست تا اینکه متعلق قدرت باشد، وثانیاً، برفرض هم که عدم قابل جعل باشد جعل عدم تحصیل حاصل است ومحال.

متن: و اعلم: أنّ أصل هذا الدلیل[:دلیل سوم] شبهه حکاها[:شبه] الإمام فی "المحصّل" و لم یجب عنها و محصولها: أنّ قول المتکلّمین «القادر هو الّذی یجب ان یکون مترددا بین الفعل و الترک» إنّما یصحّ لو کان الفعل و الترک مقدورین له، لکنّ

الترک محال أن یکون مقدوراً؛ [۱]لأن الترک عدمٌ و العدم نفی، و لا فرق بین قولنا: لم یؤثر اثراً وبین قولنا: أثّر تأثیراً عدمیّاً. [۲] ولأنّ قولنا «ما اوجد» أنّه بقی علی العدم الأصلی، و إذا کان العدم الحالی[عدم که درظرف حال است] هو العدم الّذی کان استحال اسناده إلی القادر؛ لأنّ تحصیل الحاصل محال. فثبت أنّ الترک غیر مقدور و إذا کان کذلک[ترک غیر مقدور] استحال أن یقال: القادر هوالّذی یکون متردّداً بین الفعل و الترک».

و أجاب عنها المصنّف فی "النّقد" بأن قال: لِمَ لا یجوز أن یکون فی الوجود حقیقه متمکّنه من أن یفعل الفعل فی الثّانی و من أن لا یفعله فی الثانی؟

جواب ازاشکال یا دلیل اول ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب ازاشکال یا دلیل اول

ص: ۱۰۵

بعد از اینکه دلیل سوم برنفی قدرت را مطرح کردیم وجواب گفتیم به این مطلب پرداختیم که این دلیل را فخر درمحصل به صورت شبه طرح کرده ولی جواب نداده است. لاهیجی هم شبه را بیان می کند وهم جواب خواجه را در نقدالمحصل.

جواب اشکال اول یا دلیل اول: فرق است بین لم یوثر وأثرلا یا أثرالعدم، بله اثرالعدم باطل است، عدم نمی تواند اثر ومجعول باشد، ولی لم یوثر بمعنای عدم تاثیر صحیح است. بعبارت دیگر لم یوثر عدم مقید است واثرالعدم عدم مطلق، هرچند عدم مطلق نمی تواند اثر باشد ولی عدم مقید می تواند اثرباشد. پس بین لم یوثر وأثر لا فرق است واگرأثر لا باطل است لازم نیست لم یوثر هم باطل باشد.

دوشاهد برای فرق بین لم یؤثر وأثر لا:

شاهد(۱): فرق است بین «لا- یعلم» یعنی نمی داند و«علم لا» بمعنای دانستن عدم؛ چرا که لا-یعلم بمعنای سلب علم هم برجمادات صادق است وهم برمعدومات ازباب سالبه به انتفای موضوع، البته نادانی بمعنای جهل برجمادات ومعدومات صادق نیست، اما نادانی یا عدم علم بمعنای سلب علم برجمادات ومعدومات هردوصادق است، وحال آنکه «علم لا» بر جمادات ومعدومات صادق نیست.

شاهد(۲): فرق است بین «لایجب» و«یجب لا»؛ چرا که لایجب می تواند صفت جسم باشد ولی یجب لا نمی تواند صفت جسم باشد، می توانیم بگوییم جسم وجودش واجب نیست اما نمی توانیم بگوییم جسم واجب است لاوجودش؛ چرا که دراین صورت هیچ جسمی وجود نمی گرفت وحال آنکه اجسام وجود دارند پس یجب لا براجسام صادق نیست.

ص: ۱۰۶

جواب اشکال یا دلیل دوم : گفتید اولا عدم ازلی استمرار دارد وثانیا «ترک» یا «ما أوجِد» معنایش بقا برعدم ازلی واستمرار عدم ازلی است، باید ببنیم که مراد از بقا واستمرار برعدم ازلی که معنای ما أوجد است درمورد خداوند تعالی فرض می شود ویا درمورد انسان.

اگر درمورد خداوندتعالی قبل از خلق عالم فرض شود دراین صورت زمان واستمرار نیست تا بگویید عدم ازلی استمرار دارد وترک یا ما أوجد که بقا برعدم ازلی است تحصیل حاصل است ومحال، بلکه درفرض قبل از خلق عالم خداوند تعالی می تواند ترک می کند واین ترک یا ما أوجد تحصیل حاصل نیست.

متن: فأمّا الإشكال الأوّل: «وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر و بين قولنا اثر لا» فليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرقاً معقولاً كالفرق بين قولنا: لم يعلم وبين قولنا: علم لا، فإنّما نعلم بالضروره العدمَ المقيّدَ و العدم المطلق وكلاهما عدم، و ليس مفهوم قولنا: لا يعلم هو مفهوم قولنا: علم العدم؛ لأنّ قولنا: لا يعلم قضيّه صادقه على الجماد و المعدوم و كلّ ما لا يعلم، و قولنا: يعلم العدم لا يصدق على ذلك[جماد، معدوم و...].

و كذلك نعقل الفرق بين قولنا: «لا ـ يجب» وبين قولنا: «يجب لا ـ» فإنّ الجسم لا يجب وجوده و هو قضيّه صادقه و لا يصدق الأُخرى و هی قولنا: يجب لا وجوده؛ لأنّه لو وجب «لا وجوده» لما وُجدت الأجسام.

و أمّا الإشكال الثّانی وهو قوله: «إنّ قولنا: ما أُوجِد[:ايجاد نكرد درحال] معنا بقی علی العدم الاصلی». فالجواب عنه: أنّ هذا الكلام إمّا أن يفرض فی الباری تعالی أو فينا.

ص: ۱۰۷

فإن فرض فی الباری تعالی، فإمّا أن یفرض فیه قبل أن خلق العالم والزمان، أو بعد أن خلق العالم و الزمان، فإن فُرض قبل الخلق فلیس قبل خلق العالم أمر یستمرّ و یتصرّم أوّلاً ـ فأوّلاً لیصدق علیه[:استمرارعدم] أنّه کاستمرار بقاء الجسم و دوامه، وکما أنّ الاستمرار الوجودیّ لا ـ یتعلّق به القدره فکذلک الاستمرار العدمیّ، فقد بطل علی هذا الفرض[:فرض قبل ازخلق عالم] ما[:استمرار] ابتنی علیه الاشکال[:تحصیل حاصل].

جواب از اشکال یا دلیل دوم ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال یا دلیل دوم

شبه ی مطرح شد که قدرت وجود ندارد چرا که ترک مقدور نیست به دو دلیل؛ یکی به این دلیل که ترک عدم است وعدم نمی تواند متعلق قدرت ومجعول باشد، ودیگری به این جهت که برفرض عدم متعلق قدرت وقابل جعل باشد از آنجای که عدم ازلی مستمر است وترک هم بقا واستمرار عدم ازلی است، وعدم حالی که ترک باشد همان عدم ازلی است جعل عدم حالی تحصیل حاصل است ومحال.

جواب اشکال یا دلیل دوم: درجواب اشکال یا دلیل دوم گفتیم که «ترک یا ما أوجد استمرار به برعدم ازلی است» دوفرض دارد، یکی اینکه تارِک خداوند تعالی باشد قبل از خلق عالم وزمان ودیگر آنکه تارِک وفاعل انسان باشد یا خداوند تعالی بعد از خلق عالم باشد. درفرض که تارِک وفاعل خداوند تعالی قبل از خلق عالم وزمان باشد گفتیم که عدم استمرار ندارد تا ترک یا «ما أوجد» تحصیل حاصل باشد.

اگر تارک وفاعل انسان باشد ویا خداوندتعالی بعد از خلق عالم باشد دراین صورت هرچند عدم استمرار دارد ولی باز هم تحصیل حاصل لازم نمی آید؛ چرا که هرچند ترک یا عدم حالی تحصیل حاصل است وممکن نیست، چنانکه ایجاب وایجاد وحود حالی تحصیل حاصل است وممکن نیست، ولی ترک یا عدم آینده تحصیل حاصل نیست چون عدم ازلی درفردا وجود ندارد، همان گونه که ایجاب وایجاد وجود درآینده ممکن است وتحصیل حاصل نیست. ولذا انسان می تواند درآینده ترک کند و انجام ندهد. پس نسبت به آینده هم تمکن از فعل است وهم تمکن از ترک بدون آنکه تحصیل حاصل لازم بیاید.

ص: ۱۰۸

متن: و إن فُرض الکلام فینا أو فی الباری تعالی بعد خلق العالم والزمان، فالجواب: أنّ العدم مستمرّ بحسب استمرار الزمان حالاً فحالاً ـ ونحن لا ـ نقول: إنّه متمکن من العدم الحالی کما لا نقول فی طرف الوجود: إنّه متمکّن من الوجود الحالی، بل کما قلنا فی طرف الوجود: إنّه متمکن الآن من الایجاب فی الثّانی، کذلک نقول فی طرف العدم: أنّه الآن متمکّنٌ من أن لا یوجد فی الثّانی و عدم الفعل فی الثّانی لیس هو العدم الحاصل الآن لیلزم من قولنا: «إنّه[:قادر] متمکّنٌ منه[:عدم فردا]» أن نقول بتحصیل الحاصل، بل هو[:عدم فردا] عدمٌ غیرُ العدم الحالی، فقد بان أنّ الإشکال مندفع علی کلا الفرضین[:فرض که تارک وفاعل باری تعالی باشد قبل ازخلق عالم وفرض که تارک وفاعل انسان یا باری تعالی بعد از خلق عالم باشد]، هذا.

شبه ی دیگروجود قدرت ۹۴/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبه ی دیگروجود قدرت

فخررازی درمحصل شبه ی را نقل کرده که خواجه را بعنوان دلیل سوم نافین قدرت بیان کرد وپاسخ گفت، همان شبه را درنقد المحصل هم بیان کرده وپاسخ گفته است که لاهیجی هم تقریر شبه وهم جواب آنرا نقل کرد. فخررازی شبه ی دیگری هم در محصل نقل کرده، که خواجه آنرا درتجرید نیاورد فقط درنقد المحصل پاسخ گفته است لاهیجی این شبه وپاسخ آنرا هم در این جا نقل می کند.

شبه ی دوم : اگر خداوند تعالی قادر است یا درازل قادر بوده ویا قدرتش حادث است وقدرت چه ازلی باشد وچه حادث محذور دارد. پس خداوند تعالی قادر نیست.

مقدمه ی اول بدیهی است ولی مقدمه ی دوم نیاز به اثبات دارد ولذا فخررازی دوشق آنرا اثبات می کند.

ص: ۱۰۹

اثبات مقدمه ی دوم: ۱. اگر قدرت ازلی باشد باید تمکن از تاثیر در ازل باشد وتمکن از تاثیر بستگی دارد به صحت وامکان اثر، اما امکان اثر درازل نیست پس تمکن از تاثیر ودرنتیجه قدرت در ازل وجود ندارد.

درقیاس استثنایی فوق ملازمه بین مقدم وتالی روشن است، اما بطلان تالی نیاز به اثبات دارد وفخررازی هم آنرا اثبات می کند.

اثبات بطلان تالی: فلاسفه معتقد اند که امور حادث ممکن بالذات اند واین امکان حادث نیست، بلکه در ازل ممکن بوده ودرلایزال که شرایط وجودش فراهم شد ممکن موجود می شوند. اما متکلمین معتقد اند که اثر حادث امکانش هم حادث اند. حال با توجه به این مبنا: امکان حادث یا اثر مثل خود حادث یا اثر مسبوق به عدم است ولی ازل وامورازلی مسبوق به عدم نیست. پس امکان وصحت حادث یا اثر در ازل نیست.

۲. اگر قدرت خداوند ازلی نباشد بلکه حادث باشد باید موجودی دیگری این قدرت را به او داده باشد وطبعاً آن موجود دیگر خدا خواهد بود، واین اولا ـ خلاف فرض است وثانیا آن موجود دیگر یا مختار است ویا موجب، اما هم مختار بودنش موجب تسلسل و باطل است؛ چرا که موجود مختارقدرت دارد وسوال عود می کند که آیا قدرتش ازلی است ویا حادث وهکذا فیتسلسل. وهم موجب بودنش؛ چرا که مبدأ اول چنانکه بیان شد موجب نیست.

متن: ثمّ إنّ الإمام حکی شبهه أُخری محصولها: «أنّ الباری تعالی لو کان قادراً لکانت قادریّته: إمّا أن تکون أزلیّه أو لا یکون.

و الأوّل[:ازلی بودن قدرت] محال: لأن التمکّن من التأثیر لیستدعی صحّه[:امکان] الأثر لکن لا صحّه فی الأزل، لأنّ الأزل عباره عن نفی الأولیّه و الحادث[:اثر] ما یکون مسبوقاً بغیره، و الجمع بینهما محال.

و الثّانی[:حادث بودن قدر] أیضاً محال: لأنّ قادریّته إذا لم تکن ازلیّه کانت حادثه، فافتقرت إلی مؤثّر، فإن کان المؤثّر مختاراً عاد البحث کما کان، و إن کان[:موثر] موجَباً کان المبدأ الاوّل موجباً»

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب شبه ی دیگر

شبه ی درنفی قدرت مطرح شد که قدرت اگر وجود داشته باشد یا ازلی است ویا حادث ودرهردوصورت محذور دارد پس قدرت وجود ندارد.

جواب خواجه درنقدالمحصل: قدرت وجود دارد وازلی است ومحذور اجتماع نقیضین که شما گفتید لازم نمی آید؛ چرا که:

اولا، مبنای چنین محذوری آن است که ازل ولایزال دوقطعه ی مستقل باشد که هرکدام حکم جدا گانه داشته باشد، ازل قطعه ی باشد که فعل درآن ممتنع باشد ولایزال قطعه ی باشد که فعل درآن ممکن باشد وحال آنکه درمعنای ازل ممتنع بودن فعل جود ندارد، بلکه معنای ازل آن است که اول نداشته باشد ومعنای لایزال آن است که اول داشته باشد یا مسبوق به غیر باشد. پس معنای ازل فقط اول نداشتن است نه امتناع فعل.

ثانیا، عدم چیزی نیست که قبل از عالم استمرار داشته باشد، اما برخی توهم می کنند که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد.

ثالثا، درصورتی که توهم شود استمرار عدم ازلی قبل ازخلق عالم، این دوقضیه منافات وجود ندارد؛ یکی قضیهء باری تعالی همیشه قادر است، به این معنا که هیچ حالی از احوال ماضی وجود ندارد که باری تعالی قادرنباشد، ودیگری قضیهء محال است که عالم قدیم باشد. پس قدرت ازلی خداوند تعالی با حدوث عالم منافات ندارد.

متن: و أجاب عنها النّاقد البارع[کامل تردرفضل] ــ قدّس سرّه ــ: بأنّ هذه الشبهه مبتّیه علی توهّم کون الأزل حاله معیّنه منفصله عن الحاله الأُخری المسمّاه «لا ـ یزال» و هذا توهّم فاسد؛ فإنّه لیس الأزل حالهً معیّنهً یمتنع فیها الفعل، و «لا یزال» حالهً أُخری یصحّ فیها الفعل، و[حالیه] المعقول من الأزل انتفاء الأولیّه فقط، و إذا کان کذلک، فمعنی قولنا: إنّ الباری سبحانه لم یزل قادراً ــ إن توهّمنا العدم مستمرّاً قبل العالم ــ أنّه لا حالٌ من الأحوال فی ما مضی إلّا و تصدق علیه[خداوندتعالی] فیها أنّه قادر علی أن یفعل و هذه القضیّه[باری سبحانه لم یزل قادرا] لا یناقضها قولنا: العالم مستحیل أن یکون قدیماً

ص: ۱۱۱

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب شبه ی دیگر

درشبه بیان شد که بین ازلی بودن قدرت وحادث بودن عالم منافات وجود دارد، چنانکه بیان شد. درجواب این شبه خواجه مدعی شد که بین قدرت ازلی باری تعالی ویا همیشه قادربودنش با حدوث عالم منافات وجود ندارد.

دلیل: باتوجه به امر اول که ازل ولا-یزال دوقطعه ی مستقل نیست، که هرکدام حکم جدا گانه داشته باشد، همان گونه که درلا-یزال امکان اثر یا عالم وجود دارد درازل هم امکان عالم وجود دارد واز آنجای که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد هرچقدر به سمت اول برویم امکان اثر است واین جواز وامکان اثر درهیچ قطعه ی متوقف نمی شود، بلکه هرقطعه ی را که فرض کنیم درقطعه ی قبل از آن هم امکان اثریا عالم وجود دارد وهکذا پس امکان اثر یا عالم درازل وجود دارد. واین منافات ندارد با حدوث عالم؛ چرا که حدوث عالم بخاطر مصلحتی است که برای خلق عالم درلایزال وجود دار.

بعبارت دیگر هرلحظه ووقتی که برای حدوث عالم درنظر بگیریم قبل از آن لحظه امکان حدوثش بوده که در آن لحظه حادث شده است واگر درآن امکان حدوث عالم بوده است قبل از آن هم امکان حدوثش است چرا که بین ازل ولایزال از این جهت فرقی نیست واز آنجای که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد امکان حدوث درهیچ لحظه ی متوقف نمی شود تا اول داشته باشد پس امکان اثرازلی است. بنابراین مبنای متکلمین صحیح نیست که می گویند اگر عالم حادث است امکان عالم هم باید حادث باشد؛ چرا که حدوث عالم بخاطر امتناع فعل درازل نیست بلکه به جهت مصلحتی است که حدوث دارد؛ یعنی علم الهی به نظام اصلح اقتضا کرده که عالم درلا-یزال بوجود بیاید، پس حدوث عالم به جهت مصلحتی است که درحدوث است نه بحاطرامتناع فعل درازل؛ یعنی عالم درازل امکان دارد. واین منافات ندارد که عالم حادث باشد.

ص: ۱۱۲

شاهد برعدم منافات: «قدرت خداوند تعالی ازلی است» و «امکان عالم ازلی است» منافات ندارد با «عالم حادث است»؛ چرا که هم ازلی بودن قدرت حق تعالی واز لی بودن امکان عالم صادق است وهم حدوث عالم، درحالیکه اگر منافی می بود حتماً یکی از دوقضیه صادق بود نه هردو.

متن: لأنّه لا منافاه بين قولنا: الحادث الّذى له كون زمانىّ يجوز تقديم حدوثه على وقت حدوثه، و لا يقف هذا التقديم[تقديم جوازحدوث] على المحكوم بجوازه[:حدوث] على أوّلٍ[:متعلق لا-يقف] ينقطع هذا الحكم[:جوازحدوث] عنده، و[عطف برينقطع] يقال: إنّه قبل هذا الأوّل بلحظه لا يجوز حدوثه[:حادث] فيه[:لحظه]، و بين قولنا: الحادث الّذى له كون زمانىّ يستحيل أن يكون قديماً، لأنّه لو كان قديما لاجتمع له أنّه قديم و أنّ له كوناً زمانيّاً و ذلك[:قديم بودن وكون زمانى داشتن] متناقض.

و إنّما قلنا: إنّه لا منافاه بين القولين؛ لأنّهما قد صدقا معاً، فلو كان بينهما منافاه لم يصدقا، فقد بان أنّه لا مناقضه و لا منافاه بين قولنا: لم يزل البارى تعالى قادراً، و بين قولنا: الحادث لا يصحّ أن يكون قديماً.

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب شبه ی دیگر

بحث درجواب شبه ی داشتیم که فخررازی درمحصل نقل کرد به این صورت که اگرقدرت وجود داشته باشد یا ازلی است ویا حادث ودرهرصورت محذوردارد پس قدرت وجود ندارد.

درجواب شبه ی فوق خواجه درنقدالمحصل گفت قدرت ازلی است ومحذور اجتماع نقضین لازم نمی آید، چه درصورت که گمان شود عدم قبل از خلق عالم استمرار دارد،که بیانش گذشت، وچه توهم عدم مستمرقبل ازخل عالم نشود به بیان ذیل:

اگر توهم عدمِ مستمرقبل ازخلق عالم باطل باشد دراین صورت ازل مستمرنیست ولایزالِ مستمر چسپیده است به ازل واز آنجای که ازل ولایزال دوقطعه ی مستقل نیست که هرکدام حکم جدا گانه داشته باشند، همان گونه که صحت اثر یا عالم درلایزال وجود دارد درازل هم وجود دارد واین صحت اثریا عالم درازل چسپیده است به خود اثریا عالم که حادث است. پس منافات نیست بین حادث بودن اثریا عالم با ازلی بودن صحت وامکان اثر وهمین با طورازلی بودن قدرت؛ چرا که لم یزل قادر بودن ویا قادربودن ازلی که ازلازمه ذات الهی است معنایش تمکن وصحت أن یفعل است واز آنجای که فعل حادث است لازمه ی ذات الهی صحت أن یُحدِث است. بنابراین ازلی بودن قدرت محذورندارد چرا که هم قدرت وتمکن از تاثیر ازلی است وهم امکان اثر واینکه خود اثرحادث است بجهت مصلحتی است که فعل درلایزال دارد.

ص: ۱۱۳

ان قلت: اگربین ازل ولایزال فرق نیست وصحت اثرهمان گونه که درلایزال وجود دارد درازل هم می تواند باشد وازطرفی قدرت بمعنای صحت أن یفعل هم لازمه ی ذات الهی است باید درهمان ازل خلق کند وعالم قدیم باشد؛ چرا که هم امکان خلق است وهم باری تعالی قدرت دارد.

قلت: درست است که هم امکان عالم درازل است وهم باری تعالی قدرت دارد ولی خلق عالم درازل مصلحت ندارد واین مصلحت نداشتن مانع خلق عالم است ولذا عالم درازل خلق نمی شود. بعبارت دیگر هرچند صحت أن یفعل یا صحت أن یحدِث لازمه ی ذات الهی است ولی خلق موجود لازمه ی ذات الهی نیست.

متن: و إن بنی الکلام علی بطلان توهّم کون العدم قبل العالم مستمراً کان الجواب من الشبهه[شبه فخررازی] أسهل؛ لأنّه یکون معنی قولنا: الباری لم یزل قادراً أنّ من لوازم ذاته المقدّسه صحّه أن یفعل، و مضمون قولنا: «صحّه أن یفعل» أن یُحدِث، و لا یلزم من قولنا: هذه الذّات لها لازم ــ و هو صحّه أن یُحدِث ــ أن یکون لها لازم آخر و هو أن یَخلق القدیم؛ لأنّ القدیم لا یُخلَق.

معنای ازلیت قدرت ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای ازلیت قدرت

بحث درشبه ی داشتیم که برقدرت الهی وارد شده بود، درجواب گفتیم قدرت ازلی است ولی خلقش ازلی نیست، همین مطلب که خلق ازلی نیست، موجب شبه می شود که چگونه قدرت ازلی است ولی نمی تواند درازل خلق کند ولذا سائل از ازلیت قدرت می پرسد.

سوال(إذا قیل...): آیا این موجودی که قادراست قدرتش ازلی است یا ازلی نیست؟

جواب(قلنا): مراد شما از ازلیت قدرت چیست، آیا مراد این است که تمکن من أن یفعل لازمه ی ذات است ویا مراد این است که جمع بین نقیضین لازمه ی ذات است؟

ص: ۱۱۴

اگر مراد این باشد که آیا جمع بین نقیضین از لازمه ی ذات است یا نه؟ جوابش این است که ذات الهی چنین لازمی ندارد، چرا که جمع نقیضین محال است ونمی تواند لازمه ی ذات الهی باشد. پس معنای قدرت ازلی یا لم یزل قادربودن این نیست که عالم حادث را درازل خلق کند؛ چرا که عالم با وصف حدوث ممکن نست درازل خلق شود وقدیم باشد، تا امرحادث بشود قدیم واجتماع نقیضین پیش بیاید.

اگرمراد این است که آیا تمکن من أن یفعل وتاثیر ازلازمه ی ذات است یا نه؟ جوابش این است که بله تمکن از فعل لازمه ی ذات الهی است، این معنایش آن نیست که عالم حادث را درازل خلق کند تا تناقض لازم بیاید. بعبارت دیگر عالم بلحاظ مصلحتی که حق تعالی می داند فقط می تواند حادث باشد وامرحادث قابل خلق درازل نیست تا بگوییم که لازمه ی ذات خلق عالم درازل است.

متن: فإذا قیل لنا: هذا قادریّته أزلیّه أم لا؟

قلنا: للسائل أ تعنی أنّ ذاته من لوازمها _ الّتی لا تنفکّ کما لا تنفکّ الثلاثه عن الفردیّه _ أن یتمکّن من أن یفعل أم تعنی به[:سوال] أنّ من لوازمها[:ذات] أن تجمع بین الشی ء و نقیضه.

فإن قال: سألتکم عن الثّانی.

قیل له: الجوابُ لا؛ إذ لیس من لوازمها أمر یستحیل عقلاً، فلیس معنی قولنا: إنّها[ذات] لم تزل قادره أنّها تتمکّن من جعل ما لا یتصوّر أن یکون قدیماً.

و إن قال: سألتکم عن الأوّل.

قبل له: نعم، هی ذات من لوازمها صحّه أن یفعل لکن لا یصدق مسمّی أن یفعل إلّا مع الحدوث، فإذن هی[:ذات] مستلزمه لأمرٍ

لا تعقل إلّا مع الحـدوث، فلا يلزم أن يسـتلزم[:ذات] أمراً[خلق قديم يا خلق عالم درازل] غير ذلك[تمكن من أن يحدث وتمكن أن يفعل] يناقض الحدوث. انتهى.

ص: ١١٥

عمومیت قدرت باری تعالی ۹۴/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عمومیت قدرت باری تعالی

بحث درقدرت داشتیم واثبات کردیم که قدرت وجود دارد وحال بیان می کنیم که قدرت عام است وبه همه ی ممکنات تعلق می گیرد.

برخی از متکلمین مسلمان معتقد اند که قدرت خداوند تعالی به فعل عباد تعلق نمی گیرد. برخی از غیر مسلمان هم که خدا را قبول دارند که می گویند قدرت خدا برشر تعلق نمی گیرد. اما خواجه وحکمای مسلمان عقیده دارند که قدرت حق تعالی عام است وخیرات وشرور همه متعلق قدرت الهی اند، خیرات بالذات متعلق الهی اند وشرور بالعرض؛ یعنی متعلق قدرت الهی خیرات اند واز آنجای که وجود خیرات با شرور قلیل همراه اند شرور هم بالعرض متعلق قدرت اند، چرا که اگرخیرات بدلیل اینکه باشرور همراه است خلق نکند شر کثیرلازم می آید که برحکیم جایز نیست.

دلیل خواجه: مقدوریت که صفت مقدور است عام است ومقدوریت یعنی متعلق قدرت بودن، بعبارت دیگر مقدور یعنی متعلق قدرت ومقدوریت یعنی متعلق قادریت پس مقدوریت وقادریت متضایف اند واگر مقدوریت عام است قادریت ودرنیتجه قدرت هم عام است.

دردلیل فقط مقدمه ی اول نیاز به اثبات دارد، بقیه ی مقدمات بدیهی است ولذا خواجه اثبات می کند که مقدوریت عام است.

عمومیت مقدوریت: اگر شی واجب باشد از باب تحصیل حاصل محتاج به موثر نیست واگرممتنع باشد ازباب اجتماع نقیضین نیاز به موثر ندارد. اما چنانچه شی ممکن باشد نیاز به موثر دارد وچنانکه درجای خودش بیان شده این نیاز بخاطر امکانش است، نه بخاطر حدوثش. پس هرممکنی محتاج به موثر است، حال این موثر یا موجب است ویا قادر ودرهرصورت به وموثرقادر ختم شود ودرنتیجه هرممکنی ممکن است ازموثر قادر از آن حیث که قادر است صادر شود، هرچند ممکن از حیث اراده وعلمش ممتنع باشد.

ص: ۱۱۶

متن: و لمّا ثبت قادريّته تعالى أشار[خواجه] إلى إثبات أنّ قدرته تعالى شامله لجميع الممكنات، فقال: (و عموميّه العلّه)؛ أى علّه المقدوريّه و هى الإمكان لأنّه علّه للحاجه إلى المؤثّر و هو إمّا أو قادر ويجب انتهاء كلّ منهما إلى المؤثّر القادر، على ما مرّ، فكلّ ممكن فهو ممكن الصّدور عن المؤثّر القادر ـ الّذى ينتهى إليه كلّ مؤثر ـ من حيث هو قادر ـ أعنى: نظراً إلى مجرّد قدرته ـ و إن كان قد يمتنع نظراً إلى إرادته و علمه بنظام الخير و هو ـ أعنى: الإمكان ـ عامّ للممكنات فعموميّته (تستلزم عموميّه الصّفه)؛ أى المقدوريّه بالمعنى المذكور، فجميع الممكنات مقدوره له تعالى بالمعنى المذكور و هو المطلوب.

عمومیت قدرت به بیان مشهور ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عمومیت قدرت به بیان مشهور

بحث درعمومیت قدرت داشتیم خواجه برای عمومیت قدرت بیانی داشت که گذشت. مشهور بیان دیگری دارد که لاهیجی از شرح مواقف نقل می کند.

بیان مشهور: ۱. ذات الهی مقتضی قدرت است، ۲. و مصحح مقدوریت امکان است؛ یعنی صحیح است که ممکن متعلق قدرت باشد، ۳. ذات قادرنسبت به جمیع ممکنات مساوی است. پس اگر صحیح است که برخی ازممکنات قدرت تعلق گیرد، چنانکه بالوجدان می بینیم، می تواند به جمیع ممکنات تعلق گیرد، چه آنهای که آنهای که درآینده موجود می شود وچه آنهای که موجود شده وما نمی دانیم.

توضیح مطلب: بنظر حکما صفات ذات عین ذات اند اما طبق نظر اشاعره صفات ذاتی الهی زائد برذات الهی است ولذا ذات مقتضی صفات است وقدرت از صفات ذات است پس ذات الهی مقتضی قدرت است از طرفی قدرت به واجب تعلق نمی گیرد والا تحصیل حاصل است وبه ممکن هم تعلق نمی گیرد چرا که اجتماع نقیضین است اما تعلق قدرت به ممکن هیچ یک از دومحذور را ندارد. پس امکان مصحح مقدوریت است؛ یعنی صحیح است که ممکن مقدور باشد چرا که امکان دارد، وامکان هم درتمام ممکنات علی السواء است نه انیکه یکی ممکن باشد ودیگری ممکن تر، بلکه درامکان همه ی ممکنات مساوی است وقبل از موجود شدن ممکنات غیرازامکان چیزی دیگرندارد که موجب تمایزشان شود. پس نسبت ذات قادر به جمیع ممکنات مساوی است، چرا که مصحح قدرت درهمه ی ممکنات مساوی است. بنابراین اگر قدرت الهی به بعض ممکنات تعلق گرفت می تواند به همه ی ممکنات تعلق بگیرد؛ چرا که همه ی ممکنات نسبت به ذات الهی علی السوی است. البته این درصورتی است که اولا، معدوم شی نباشد چرا که طبق مبنای معتزله معدومات ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند وشی اند، وثانیا حرف حکما صحیح نباشد که می گویند معدوم دارای ماده وصورت اند؛ چرا که اگر قائل به ثبات ازلی شویم وبگوییم معدوماتِ ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند دراین صورت معدومات از هم تمایز دارند وهمین تمایزموجب می شود که نسبت ذات الهی به همه ی ممکنات یکسان نباشد، چرا که امکان فقط مصحح قدرت است واگر ذوات ممکن تمایز داشته باشد جایزاست یکی ازممکنات نسبت به تعلق قدرت اولی باشد. همین طور اگربگوییم معدومات دارای ماده است دراین صورت ممکن است ماده برای حدوث ممکنی استعداد داشته باشد ونسبت به حدوث ممکن دیگر استعداد نداشته واین موجب می شود که قدرت به آنکه امکان دارد تعلق گیرد وبه دیگری تعلق نگیرد.

ص: ۱۱۷

متن: واستدلّ علی عموم قدرته فی المشهور ــ علی ما فی "المواقف" و شرحه ــ بأنّ المقتضی للقدره هو الذّات لوجوب استناد صفاته إلی ذاته والمصحّح للمقدوریّه هو الامکان؛ لأنّ الوجوب و الامتناع یُحیلان[:محال کننده] المقدوریّه ونسبه الذات إلی جمیع الممکنات علی السواء، فإذا ثبت قدرته علی بعضها تثبت علی کلّها، و ذلک بناءً [۱]علی أنّ المعدوم لیس بشیء و إنّما هو نفی محض لا ـ امتیاز[:بحسب خودش] فیه[:نفی محض] أصلًا و لا تخصیص[:ازخارج] فلا یتصوّر اختلاف فی نسبه الذات

إلى المعـدومات بوجهٍ من الوجوه خلافـاً للمعتزله، [۲]وعلى أنّ المعـدوم لا ـ مـادّه له و لا ـ صوره خلافـاً للحكماء، و إلّا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريّته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم.

فعلى قاعده الاعتزال جاز أن يكون خصوصيّه بعض المعدومات الثابته المتميّزه مانعةً عن تعلّق القدره به[بعض].

وعلى قانون الحكمه جاز أن تستعدّ المادّه لحدوثِ ممكنٍ دون آخر[:ممكن آخر].

وعلى التقديرين[:چه قاعده اعتزال باشد وچه قانون حكما] لا يكون نسبه الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ضعف دلیل مشهوربرعمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضعف دلیل مشهوربرعمومیت قدرت

بحث درعمومیت قـدرت داشتیم خواجه دلیل آورد که بیان شـد، بعـد پرداختیم به بیان دلیل مشـهور که گفتند قدرت عمومیت دارد؛ چرا که مقتضی قدرت ذات است و مصحیح مقدوریت امکان وازآنجای که امکان درهمه ی ممکنات مساوی است ولذا چنانچه بعض از ممکنات متعلق قـدرت بود همه می توانند متعلق قدرت باشد بدلیل اینکه مصـحح قدرت درهمه مساوی است، البته این دلیل برعمومیت قدرت مبتنی است برسه امر:

اولا، کلام متعزله باطل باشد که قائل اند معدومات ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند وشی اند؛

ص: ۱۱۸

ثانیا، قول حکما که قائل اند به ماده وصورت برای معدوم ممکن صحیح نباشد؛

ثالثـا، مبنـای متکلمین دراجسام را بپـذیریم که عقیـده دارنـد اجسام درجسم بودن مشترک انـد یعنی همه از ذرات تشـکیل می شونـد که این ذرات ذات شـان یکی است واختلاـف شـان فقـط درشـکل است واختلاـف اجسـام هم ناشـی از همین اختلاـف درشـکل ازاجزای تشـکیل دهنـده ی شـان است نه بخاطراختلاـف صورنوعیه شان ویا اختلاف درذات اجزای شان، مثلا اجسام عنصری ذات شان یکی است همین طور اجسام عنصری با جسم فلکی تفاوت درذات ندارند، ولذا اگرجسم صفتی را دارد مثلا آب تراست وسـنگ سـفت است بخـاطراراده فاعـل است، امـا اگراختلاـف اجسام به ذات شان باشـند ممکن است که برخی از اجسام صفتی را بخاطر اقتضای ذاتش باشد نه بجهت عمومت قدرت واراده ی فاعل.

لاـهیجی: اسـتدلال مشـهور ضـعیف است چرا که اولاـ مبتنی است برتمایز نداشـتن معـدومات وحال آنکه با بطلان قول معتزله وشـی بنودن معـدوم بازهم معـدومات تمایز دارنـد، عـدم علت غیر از عدم معلول است، عدم علت موجب عدم معلول می شود ولی عـدم معلول سـبب عـدم علت نمی شود، همین طور عدم شـرط غیر عدم مشـروط است. پس تمایز درمعدومات جود دارد ودلیـل که مبتنی است برعـدم تمـایز معـدومات خـدشه دار است. ثانیـا، قول حکمـال باطـل نیست؛ چرا که هرچنـد باری تعالی

براشیاء مادی به مقتضای استعداد شان اضافه می کند ولی این استعداد هم از جانب حق تعالی ولذا منافات با عمومیت قدرت منافات ندارد. پس بهتر است که برای عمومیت قدرت به نصوص که دال برعمومیت تمسک کنیم، مثل آیه« والله علی کلّ شیء قدیر».

متن: و لابدّ[:درتمامیت دلیل مشهور] أیضاً[:علاوه برعدم پذیرش قول معتزله وحکمال] من تجانس الأجسام لترکبّها من الجواهر الفرده المتماثله الحقیقه لیکون اختصاصها ببعض الأعراض لإراده الفاعل المختار؛ إذ مع تخالفها[:تخالف اجسام دراجزای سازنده] جاز أن یکون ذلک الاختصاص[:اختصاص بعض اعراض به اجسام] لذواتها[:اجسام]، فلا قدره علی إیجاد بعضٍ آخَرَ فیها[:اجسام]».

ص: ۱۱۹

و هذا الاستدلال ضعیفٌ؛ لأنّ نفی شیئیّه المعدوم فی الخارج لا یستلزم نفی التمایز عن المعدومات مطلقا، ضروره أنّ لمفهوم العدم أفراداً متمایزه عند العقل یختصّ کلّ منها بأحکام مخصوصه صادقه فی نفس الأمر؛ فإنّ عدم العلّه موجب لعدم المعلول من غیر عکس، وعدمَ الشرط منافٍ لوجود المشروط و عدمَ المشروط لا ـ ینافی وجود الشرط إلی غیر ذلک، علی ما مرّ فی مباحث الامور العامّه.

وأیضاً لإمکان مجال المناقشه[:براستدلال] علی قواعد الحکماء، فالأولی[:برای اثبات عمومیت قدرت] هو التمسّک بالنصوص الدالّه علی کون قدرته تعالی عامّه، کقوله تعالی : (وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ) و أمثال ذلک. کذا فی "شرح المقاصد".

شرح علامه برعبارت خواجه ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرح علامه برعبارت خواجه

بحث درعمومیت قدرت داشتیم استدلال خواجه واستدلال مشهور را بیان کردیم، حال می پردازیم به بیان کلام شارحین تجرید.

کلام علامه درکشف المراد: ۱. مراد خواجه از عمومیت قدرت این است که خداوند تعالی قادراست برهمه ی مقدورات بدون واسطه واین همان منبای اشاعره است. ۲. دلیل خواجه برعمومیت قدرت همان دلیل مشهور است.

اکثرمردم اعم ازمتکلمین وفلاسفه وصاحبان ملل ونحل مخالف خواجه است درعمومیت قدر، ولی هم گفته های متکلمین وفلاسفه وهم گفته های صاحبان ملل ونحل باطل است؛ چرا که مقتضی مقدوریت امکان است، نه وجوب وامتناع، وامکان درتمام ممکنات مساوی است پس تمام ممکنات مقدور الهبی است.

مراد خواجه ازاینکه گفته« وعمومیه العله تستلزم عمومیه الصفه» همین است که بیان شد.

لاهیجی: دربیان عمومیت قدرت دومقام وجود دارد:

مقام اول: بیان اینکه خداوند تعالی قادر است برکل ممکن که خود سه قسم است، یکی ممکن های که قدرت برآنها تعلق نگرفته وموجود نشده اند، دیگری ممکن های که قدرت برآنها تعلق گرفته وموجود شده اند، حال چه تعلق قدرت بدون واسطه باشد چه با واسطه باشد. پس ممکن سه قسم است وهمه مقدور الهی است، چه ممکن های که خلق نشده اند، چه ممکن های که مخلوقِ بدون واسطه اند وچه ممکن های که مخلوقِ با واسطه اند.

ص: ۱۲۰

مراد خواجه از عمومیت قدرت حق تعالی همین است که تمام ممکنات مقدورالهی است چنانکه ما بیان کردیم.

عمومیت قدرت اگربه این معنا باشد این اختصاص به اشاعره ندارد، بلکه اکثر کسانیکه متدین به دین اسمانی است این معنا از عمومیت قدرت را قبول دارند.

متن: ثمّ إنّ الشارح العلّامه(ره) حمل کلام المصنّف هاهنا علی اختیار مذهب الاشاعره و[:عطف براختار]الإشاره إلی الاستدلال المذکور[:مشهور] فقال: «یرید بیان انّه تعالی قادر علی کل مقدور و هو مذهب الاشاعره و خالف اکثرُ النّاس فی ذلک[:عمومیت قدرت] » ثمّ ذکر مقالاتهم.

ثمّ قال: «وهذه المقالات کلها باطله لأنّ المقتضی لتعلّق القدره بالمقدور إنّما هو الإمکان؛ إذمع الوجوب و الامتناع لا تعلّق[:قدرت]، و الإمکان مساوٍ فی الجمیع فثبت الحکم و هو[:حکم] صحّه التعلّق.

و إلی هذا أشار المصنّف بقوله: و عمومیّه العلّه أی الإمکان تستلزم عمومیّه الصفه أی القدره» انتهی.

و أنا أقول: إنّ هاهنا مقامین:

أحدهما: أنّ اللّه تعالی قادر علی کلّ ممکنٍ سواء تعلّق به القدره فوُجد أم لا فلم یوجد، أو وُجد بقدرهِ مخلوق.

وهذا[:عمومیت قدرت به این معنا] هو الّذی حملنا کلام المصنف علیه.

والقول بعموم القدره بهذا المعنی غیر مختصّ بالاشاعره، بل أکثر الملیّین (۱) قائلون به کما ستعلم عن قریب.

بررسی کلام علامه ۹۴/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی کلام علامه

بحث دربیان عمومیت قدرت داشتیم، دلیل خواجه برعمومیت قدرت بیان شد همین طور دلیل مشهور وبعد پرداختیم به بیان شارحین تجرید. علامهء حلی گفت اولا مبنای خواجه درعمومیت قدرت با مذهب اشاعره یکی است وثانیا دلیل خواجه همان دلیل مشهور است. لاهیجی برای بررسی کلام علامه دومقام را دربیان عمومیت قدرت مطرح کرد که مقام اول بیان شد حال می پردازیم به مقام دوم.

۱- [۱] . ملل بمعنای دین های آسمانی ونحل بمعنای دین هاس ساختگی.

مقام دوم: خداوند تعالی قادر است بر کل مقدور.

مقدور: مقدورممکنی است که قدرت به آن تعلق گرفته ومتعلق قدرت است. پس کل مقدور اخص است از کل ممکن؛ چرا

که کل ممکن اعم است از ممکن که قدرت به آن تعلق گرفته باشد ویا قدرت تعلق نگرفته باشد، چنانکه بیان شد.

ممکن که قـدرت به آن تعلق می گیرد موجود می شود پس کل مقدور مساوی است با کل ممکن موجود واز آنجای که تعلق قدرت دوقسم است کل مقدوریا کل ممکن موجود به دونحو تفسیر می شود:

۱. کل ممکن موجود که متعلق قدرت است چه تعلق قدرت با واسـطه باشد وچه بدون واسـطه. همه ی موحدین قبول دارند که کـل ممکن موجود یـا کـل مقـدور به این معنـا با قـدرت باری تعالی موجود انـد، بله درکیفیت اسـتناد واسط اختلاف است، نه دراصل استناد وسائط.

۲. کـل مکن موجود که بـا قـدرت بـدون واسـطه باری تعالی موجود انـد، این مـذهب اشاعره است که حتا افعال عباد را بـدون واسـطه مخلق خـدا می داننـد. باتوجه به مبنایی مصـنف که اختیار عبد را قبول دارد روشن است که چنین عقیده ی ندارد. پس عقیده ی مصنف درعمومیت قدرت با مذهب اشاعره تفاورت دارد.

متن: والثاني: انّه تعالى قادر على كل مقـدور و هـذا اخصّ من الاوّل لجواز ان يكون من الممكن ما ليس بموجود فضـلا عن ان يكون مقدور القادر.

و هـذا المقـام الثانى [۱]قـد يفسّر بـأن كـلّ مـا يوجـد من الممكنـات[:يعنى كل ممكن موجود] فهو معلول له تعالى بالـذات، أو بالواسـطه وهـذا ممّـا لاـ نزاع لأحـد فيـه مـن القـائلين بوحـده الـواجب و إنّمـا الخلاـف فى كيفيّـه الاسـتناد و وجـود الوسائط و تفاصيلها[:وسائط] و[عطف تفسير] أن كلّ ممكنٍ إلى أىّ ممكنٍ يستند حتّى ينتهى إلى الواجب.

ص: ۱۲۲

[۲] قد یفسّر[:مقام ثانی] بأنّ ما سوی اللّه تعالی من الموجودات واقع بقدرته و إرادته ابتداءً[:بدون واسطه]، وهذا هو مذهب الاشاعره. و ظاهر أنّ ذلک لیس بمختار عند المصنّف، فلا وجه لحمل کلام المصنّف علی مذهب الأشاعره.

جسمی که مبدء میل مستدیر ندارد وقتی وارد مکان طبیعی شد و نفس به آن جسم میل مستدیر داد آیا این جسم دارای میل مستدیر و میل مستقیم هر دو هست؟ / یک جسم نمی تواند هم مبدء حرکت مستقیم داشته باشد هم مبدء حرکت مستدیر داشته باشد/ فصل ۱۲/ مقاله ۴/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۴/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان شارح قدیم

بحث درعمومیت قدرت داشتیم خواجه دلیلی اقامه کرد ومشهور دلیل دیگر، اما بنظربرخی از شارحین تجرید دلیل خواجه همان دلیل مشهوراست، یکی از شارحین که چنین نظری دارد علامه حلی است که بیانش گذشت، شارح قدیم هم دلیل خواجه را با دلیل مشهور یکی می داند وکلام مصنف را حمل می کند برکلام مشهور.

مشهور امکان را مصحح مقدوریت می داند، نه موجب مقدوریت، خواجه امکان را علت مقدوریت می داند، حال چنانچه علت بمعنای موجب باشد بیان خواجه غیر از بیان مشهورودلیل مستقل است، اما اگر علت بمعنای مقتضی باشد، چنانکه علامه می گوید، دلیل خواجه همان دلیل مشهور خواهد بود.

شارح قدیم(مرحوم اصفهانی): اگرچیزی واجب باشد قدرت نمی تواند به آن تعلق گیرد والا لازم می آید تحصیل حاصل، همین طورممتنع نمی تواند متعلق قدرت باشد دلیل امتناع اجتماع نقیضین. پس واجب وممتنع تعلق قدرت را محال می کنند، اما اگرچیزی ممکن باشد جایز است قدرت به آن تعلق گیرد.

ص: ۱۲۳

شارح قدیم هرچند تصریح نکرده که امکان مصحح مقدوریت است ولی ازاینکه می گوید تعلق قدرت به واجب وممتنع محال است بدست می آید که تعلق قدرت به ممکن جایز است، وامکان مصحح تعلق قدرت است. علامه هم امکان مقتضی تعلق قدرت دانست برای اینکه به واجب وممتنع قدرت تعلق نمی گیرد.

لاهیجی: مراد خواجه از علت موجب است نه مقتضی ومصحح، درغیر این صورت اولاً لازم می آید ضعف های کلام مشهورمتوجه کلام خواجه هم باشد. وثانیا خلاف مقصود مصنف را نتیجه می دهد؛ چرا که مراد خواجه عمومیت قدرت است، اما اگرامکان مقتضی ومصحح قدرت باشد مقتضا که مقدوریت است درصورت لازم می آید که شرط مقدوریت موجود باشد ومانع مقدوریت مفقود، اما چنانچه شرط مقدوریت موجود نباشد ویا مانع مقدوریت مفقو نباشد با وجود امکان مقدوریت لازم نمی آید. پس می شود برخی از ممکنات مقدور باشند وبرخی دیگرمقدور نباشد ودرنتیجه قدرت عام نباشد، وحال آنکه خواجه مدعی است قدرت عمومیت دارد. بنابراین برای اینکه نقض غرض نشود باید علت درکلام خواجه را حمل برموجب کنیم، نه برمقتضی.

قوشجی هرچند علت را حمل کرده برموجب ولی از آنجای که متوجه استدلال خواجه نشده برایشان اشکال کرده است.

قوشجی: امکان هرچند علت است اما علت حاجت به موثر است نه علت مقدوریت، وازآنجای که موثر یا موجب است ویا قادر عمومیت درصورتی دراثبات می شود که موثرقادر باشد، اما چنانچه قادرموجب باشد نه تنها عمومیت قدرت اثبات نمی شود بلکه اصل قدرت هم اثبات نمی شود.

لاهیجی: چنانکه بیان شد موثر چه قادر باشد چه موجب درصورت باید به موثر ختم شود که قادر باشد پس امکان همان طورکه علت حاجب است علت مقدوریت هم است.

ص: ۱۲۴

متن: والشارح القديم[:مرحوم اصفهانی] أيضاً[:مثل علامه] حمل كلام المصنف على الاستدلال المشهور بحمل العلّه[:علت كه دركلام خواجه آمده] على المصحّح لا ـ الموجب ولذلك[:كه علت را حمل كرده برمصحح] علّل كون علّه المقدوريّه هو الإمكان بأنّ الوجوب و الامتناع تحيلان المقدوريه.

وكذا العلّامه حيث علّله[:وعموميّه العله] بأنّ مع الوجوب و الامتناع لا تعلّق.

وأمّا نحن فإنّما حملنا العلّه على الموجِب، لما ذكرنا من ضعف الدّليل المذكور[:دليل مشهور]، كيف؟ و مجرّد وجود المقتضى والمصحّح غيركافٍ بدون وجود الشرط وعدم المانع، فيجوز اختصاص بعض الممكنات بشرطٍ لتعلق[متعلق شرط:] القدره أو بمانع عنه[:تعلق].

وأمّا الشارح القوشجى فهو أيضاً حمل العلّه على الموجِب كما[:تفسيرايضا] حملنا عليه، لكن لم يتفطّن لوجه الاستدلال.

فأورد عليه: أنّا لانسلّم أنّ الإمكان هو علّه المقدوريّه، بل هو علّه الحاجه إلى المؤثّر و المؤثّر إمّا موجب أو قادر، هذا.

منكرين عموميت قدرت ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منكرين عموميت قدرت

بعد ازاينكه عموميت قدرت را اثبات كرديم به قول آنهای می پردازيم كه عموميت قدرت را قبول ندارند.

قبلا بيان كرديم كه برای عموميت قدرت دومقام وجود دارد:

مقام اول: قادربودن باری تعالی بركل ممكن؛

مقام دوم: قادر بودن حق تعالی بركل مقدور.

منكرين عموميت قدرت درمقام اول:

۱. ثنويه ومجوس: ثنويه قائل اند كه برای عالم دواله وجود دارد، نورخالق خيرات وظلمت مبدأ شرور است. مجوس هم قائل به دو اله اند، يزدان را مبدأ خيرات واهريمن را مبدأ شرور می دانند.

دليل: بالوجدان می يابيم كه درعالم خيرات وشرور وجود دارد، اگرمبدأ خيرات وشرور يک موجود باشد لازم می آيد كه آن موجود هم خيّر باشد وهم شرير لكن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: خیرات حمع خیر بمعنای خیر کثیر وشـرور جمع شر وبمعنای شرکثیر است، البته کثرت خیر وشر بلحاظ جمع بودن حیرات وشـرور نیست، بلکه بلحاظ واقع است؛ یعنی درعالم هم خیر کثیر وجود دارد وهم شرکثیر. پس خیّر که فاعل خیر است خیر برآن غلبه دارد وشـرّیر که فاعل شر است شر برآن غلبه دارد، ودرنتیجه اگر مبدأ خیر وشر یکی باشد باید هم خیر آن غلبه داشته باشد وهم شرآن.

جواب برمبنای قوم: اگر مراد از خیرّ موجودی باشد که خیر آن غلبه دارد وشـرّیر هم موجودی باشد که شرش غلبه دارد ملازمه تمام نیست؛ چرا که درعالم یا خیر غلبه دارد ویا شـر نه اینکه هم خیر غلبه داشـته باشد وهم شـر پس موجودی که هم مبدأ خیر اسـت وهـم مبـدأ شـر یـا خیرّ است ویـا شـرّیر نه اینکه هم خیرّ باشـد وهـم شـریر. امـا اگر مراد از خیّر فاعـل خیر باشـد ومراد از شرّیرفاعـل شـرباشد تـالی باطل است؛ زیرا که می شود یک موجود هم فاعل خیر باشـد وهم فاعل شـر، چنانکه درانسان ها می بینیم که گاهی فاعل خیر اند وگاهی فاعل شر.

لاهیجی: این جواب نمی تواند ریشه شـبه را بخشکاند؛ چرا که ثنویه می گویند از آنجای که باری تعالی خیر محض است نمی توانـد فاعل شـرباشد حتی اگر شـر یک مورد باشـد ولـذا باتوجه به اینکه شـردرجهان وجود دارد باید مبدأ آن موجود دیگری باشد وخداوند تعالی قدرت برآن ندارد.

جواب حق: شـریا ذاتی است ویا عرضـی. شـرور ذاتی که اعـدام مضاف انـد از آنجهت که عـدم اند نیاز به علت موجود ندارد بلکه علت آن عـدم وجود مضاف الیه آن است. اما شـروربالعرض که اموری وجودی انـد واز جهتی که به اعدام ختم می شود شر به بحسـاب می آینـد مثـل سـیل و... این امـور هرچنـد علت موجـود دارد ولی مقصود ومعلول بالـذات نیسـتند بلکه مقصود ومعلول بالعرض انـد؛ یعنی از آنجای که لازمه ی خیرات انـد وخیرات مقصود بالـذات اند این امور هم مقصود اند اما بالعرض ومخلوق اند بالعرض.

متن: و اعلم: أنّ المنكرين لعموم قدرته تعالى فى المقام الأوّل[:ص١١١] طوائف:

فمنهم الثنويّه القائلون بأنّ للعالم إلهين: نور هو مبدأ الخيرات وظلمه هو مبدأ الشرور وكذا المجوس القائلون بأنّ مبدأ الخيرات هو «يزدان» ومبدأ الشرور هو «أَمْرِ مَنْ».

وحاصل شبهتهم: أنّ فى العالم خيرات و شروراً فلو كان مبدأ الخير و الشّر و احداً، لزم كون الواحد خيّراً و شرّيراً و هو محال.

والجواب ـ على ما فى كتب القوم ـ هو منع اللزوم[:ملازمه] إن أُريد بالخيّر مَن غلب خيره و بالشرّير مَن غلب شرّه، ومنع استحاله اللّازم[:بطلان تالى] إن أُريد بالخير خالق الخير و خالق الشّر فى الجمله[:صرف نظرازغلبه ودوام]، غايه الأمر أنّه لا يصحّ إطلاق الشرِّير عليه تعالى، لظهوره فى من غلب شرّه أو لعدم التوقيف من الشرع.

وهذا الجواب لا يحسم[:اى لايقطع] مادّه الشبهه؛ إذ لهم[ثنويه] أن يقرّروها[:شبه] بأنّ اللّه تعالى صِرْف الوجود و محض الخيريّه، فيمتنع أن يصدر عنه الشرّ الّذى مناطه ليس إلّا العدم على[:متعلق يمتنع/متعلق ليس...]ما تقرّر فى موضعه، سواء كان الشرّ غالباً أو مغلوباً؛ لامتناع صدور العدم و فَيَضانه من الوجود.

بل حق الجواب أن يقال: إنّ الشرور الذاتيّه ـ أعنى: الأعدام بما هى أعدام ـ لا تستدعى علّه موجوده بل علّتها عدم الوجود كما تقرر فى محلّه. و أمّا الّتى هى شرور بالعرض ـ كمصادفه النّار للثوب و القاطع للعضو ـ فهى من حيث كونها شروراً[يعنى منتهى به اعدام مى شوند] صادرةٌ عن المبدأ الموجود الّذى هو صرف الوجود بالعرض لا بالذّات، و المحال هو صدور الشرّ عن الخير المحض بالذّات لا بالعرض. هذا.

جواب ارسطو از شبه ثنویه ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب ارسطو از شبه ثنویه

ص: ۱۲۷

بحث درعمومیت قدرت خداوند تعالی داشتیم. ثنویه ومجوس عمومیت قدرت را قبول ندارند بلکه معتقد اند که خیررا خداوندتعالی می آفریند وشررا موجود دیگر.

جواب ارسطو: بلحاظ تصور اشیا می تواند پنج قسم باشد: ۱. اشیاء که شرمحص اند، ۲. اشیا که خیر محض اند، ۳. اشیا که خیروشر شان مساوی اند، ۴. اشیا که شرشان غالب اند، ۵. اشیا که خیرشان غالب اند. اما از آنجای که حق تعالی خیرمحض است از میان اقسام مذکور شرمحض وشرغالب نمی تواند موجود شوند. پس اشیا موجود یا خیر محض است مثل عقول ویا خیر کثیر است مثل بسیاری از موجودات مادی و شرقلیل مثل برخی از موجودات مادی.

متن: و نقل عن أرسطو فى دفع شبهه الثنويّه: أنّ الأشياء على خمسه احتمالات: ما لا خير فيه، وما لا شرّ فيه، وما يتساويان فيه، وما

خیره غالب، وما شره غالب. وذات الواجب بالذات لمّا لم یمکن أن یصیر مبدأ للشرّ وجب أن لا یصدر عنه إلّا قسمان من هذه الأقسام؛ أی ما لا شریّه فیه و ما خیریّته غالبه؛ لأنّ ترک الخیر الکثیر لأجل الشرّ القلیل شرّ کثیر، و أنّه[:ارسطو] قد تفاخر بذلک.

لاهیجی: مراد ارسطو آن است که شرقلیل بالعرض است والا از آنجای که خداوند تعالی خیر محض است شر هرچند قلیل باشد نمی تواند موجود شود، نبابراین اگر صدورشربالذات باشد بین شرقلیل وشرکثیر بلحاظ صدور فرقی نیست. اما گر صدروشربالعرض باشد بین شرقلیل وشرکثیر فرق است، شرکثیر نمی تواند صادر شود ولی شرقلیل می تواند صادر شود؛ چرا که آنچه مقصود بالعرض یا صادر بالعرض است نمی تواند زیاد تر باشد از آنچه که مقصود بالذات یا صادر بالذات است بله مقصود بالعرض یا صادر بالعرض می شود کمتر از مقصود بالذات یا صادر بالذات باشد. پس شرکثیر نمی تواند صادر بالعرض باشد وشرقلیل می تواند صادر بالعرض باشد.

ص: ۱۲۸

متن: وتحقیقه ما ذکرنا و إلّا[:اگرفقط به قلت شراکتفا کند] لورد علیه أنّ صدور الشرّ عن الخیر المحض إذا کان ممتنعاً فسواء فی ذلک قلیله وکثیره. و أمّا إذا قلنا بامتناع الصّدور بالذات دون بالعرض، فیتفاوت القلیل و الکثیر فی ذلک، لامتناع ان یکون ما بالعرض[:آنچه که بخاطرچیز دیگرمقصود بالصدورشده] زائدا علی ما بالذات[:آنچه که خودش مقصود بالصدور شده] أو مساویاً له، فلیتدبّر.

شیخ اشراق: حکما فرس قائل به نور وظلمت اند، اما مراد شان از نور وجوب واز ظلمت امکان است، نه انیکه مبدأ اول دوتا باشد نور وظلمت؛ چرا که هیچ عاقلی چنین حرفی نمی گوید چه رسد به حکما فرس که درغواص دریای علوم اند، چنانکه نبی اکرم ـ صل الله علیه وآله ـ درمدح شان فرموده: اگر علم دراعماق اسمان هم باشد مردان از فارس به آن دست می یابند.

نور وظلمت که حکمای فرس می گویند غیر از نور وظلمتی است که کفرهء مجوس قائل اند، ونور را مبدأ خیر وظلمت را مبدأ شر می دانند؛ چرا که کفره مجوس مشرک اند اما حکمای فرس موحد اند. هم چنین قول حکمای فرس غیر از عقیده الحاد مانی بابلی است که دین مسیح دارد، باطن مجوس وثنویه هم منسوب به آن اند، کسانیکه قائل اند به اله خیر که خالق خیر است واله شر که خالق شر است.

متن: ثم إنّ المذکور فی "حکمه الاشراق و شرحه": «أنّ القول بالنّور و الظلمه کان طریقه أهل الإشراق من حکماء الفرس و هو[:قول بالنور...] رمز علی الوجوب و الامکان، لا- أنّ المبدأ الأوّل اثنان: أحدهما نور و الآخر ظلمه؛ لأنّ هذا لا یقوله عاقل فضلاً عن فضلاء فارس الخائضین غمراتِ[:اعماق] العلوم الحقیقیه، و لهذا قال النّبی ـ صلی الله علیه و آله ـ فی مدحهم: لو کان الدّین بالثُّریّا لتناولته رجالٌ من فارس

و أنّ هـذا الّـذی یقـوله حکمـاء الفرس لیس قاعـدهَ کفره المجوس القـائلین بظـاهر النّور و الظلمه و أنّهمـا[:نوروظلمت] مبـدءان أوّلان؛ لأنّهم مشـرکون لا موحّدون. ولیس أیضاً الحاد مانی البابلی الّذی کان نصـرانیَّ الدّین[:دین مسیح داشت] مجوس الطین، و إلیه تنسب الثنویّه القائلون بإلهین: أحدهما إله الخیر و خالقه[خبر] و الآخر إله الشر وخالقه[شر]، هذا».

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منکرین عمومیت قدرت

بحث دربیـان آراء کسـانی داشتیم که بنظرمی رسـد منکر عمومیت قـدرت انـد. یکی از گروه ثنویه بود که بیـان شـد، حال می پردازیم به بیان نظر گروه دوم که از نظرمشهور فلاسفه اند.

۲. فلاسـفه(از نظرمشـهور): فلاسفه قاعده «الواحد لایصدرعنه الا الواحد» را قبول دارند وطبق این قاعده می گویند از حق تعالی که واحـد من جمیع الجهات است بدون واسـطه فقط عقل اول صادر می شود، وسایر موجودات با واسـطه صادر می شود. واین بنحوی محدود کردن قدرت الهی است به صدور بی واسطه ی یک موجود وعدم قدرت بدون واسطه برخلق سایر موجودات.

اشـکال(قیل): فلاسـفه منکراصل قدرت باری تعالی اند، نه اینکه قدرت حق تعالی را قبول داشـته باشـند ومنکر عمومیت قدرت باشند.

جواب: قبلا بیان شد که فلاسـفه قدرت بمعنای « إذا شاء فعل وإذا لم یشاء لم یفعل را قبول دارد». پس اینکه فلاسـفه منکراصل قـدرت حق تعالی باشد صـحیح نیست. بله قدرت به این معنا که قادر باید مدتی تارک باشد وبعد فاعل شود را قبول ندارد، اما ملاک قدرت داشتن صدق شرطیه مذکوراست، نه تارک بودن وبعد فاعل شدن چنانکه متکلم می گویند.

متن: و منهم[منکرین عمومیت قدرت] فی المشهور[:درنزد مشهور] الفلاسفه، القائلون بامتناع أن یصدر عن الواحد إلّا الواحد. و قـد مرّ[:قاعـده الواحـد] فی مبـاحث الأُمور العـامّه، وأمّا ما قیل إنهم أنکروا أصل القـدره فلا معنی لعـدّهم[:فلاسـفه] من منکری عمومها[:قـدرت]، ففساده[:ماقیل] ظاهر ممّا مرّ[:بیان شـد که فلاسـفه قدرت بمعنای إذا شاء فعل و... را قبول دارد]، إلّا أن یکون مراده[:گوینده] أنّهم[فلاسفه] منکرون للقدره بالمعنی المتنازع فیه[:که متکلم می گوید قادرکسی است که مدتی تارک باشد]، فلیتأمّل.

ص: ۱۳۰

لاهیجی: فلاسـفه هرچنـد قاعده الواحد را قبول دارند وقائل به وسائط اند اما منکر عمومیت قدرت نیسـتند؛ چرا که وسائط فقط مجرای فیض الهی اند، به این معنا که فیض را ازحق تعالی می گیرند وبه مادون می رسانند، نه اینکه اسـتقلال درفاعلیت داشـته باشند. بعبارت دیگروسائط فاعل اند به اذن الهی نه اینکه مستقل در تاثیرباشند تا به عمومیت قدرت الهی آسیب بزنند.

متن: و إنّما قلنا: فی المشهور لأنّ التحقیق أنّ الحکماء و إن قالوا بالوسائط، لکن لا مؤثّر عندهم فی الحقیقه إلّا اللّه والوسائط لیست إلّا جهات الصّدور و التأثیر، لا مؤثّرةٌ بالاستقلال[:یعنی وسائط فقط مجرای فیض اند، به این معنا که فیض را از خداوند تعالی می گیرند وبه مادون می رساند].

شاهد ازکلام بهمنیار: فاعل وموثرباید خالی از قوه وعدم باشد وموجودی که خالی از قوه وعدم باشد منحصر است به ذات باری تعالی؛ چرا که سایرموجودات بلحاظ ذات شان قوه وعدم دارد. پس موثر وفاعل منحصر است به حق تعالی.

بیان مطلب: هرممکنی مرکب است از ماهیتی که ذات شی است ووجودی که عطای باری تعالی است، ولازمهء ماهیت امکان است ولازمه ی وجود فعلیت. پس هرممکنی مرکب است از امکان وفعلیت وازطرفی امکان عبارت است از تساوی نسبت به وجود وعدم یعنی هم قوه وجود را دارد وهم قوه ی عدم را پس هرممکنی مشتمل برقوه است (۱) حال اگرممکن از ناحیه ذاتش تاثیر بگذارد معنایش است که قوه موثر وعدم مُوجد باشد. روشن است که عدم نمی تواند مُوجد باشد؛ چرا که معطی شی باید واجد شی باشد نه فاقد شی. پس اگر تاثیر از ناحیه ی ممکن باشد درحقیقت از ناحیه وجودش است که از عطای باری تعالی است نه از ناحیه ی ذاتش که قوه وعدم است. بنابراین فاعلیت منحصر است به باری تعالی.

ص: ۱۳۱

۱- [۱] . امکان ماهوی وامکان بلحاظ ذات شان یکی است، هردوامکان اند، تفاوت شان به مقایسه اگرامکان را با اصل وجود مقایسه کنیم می شود امکان ماهوی وچنانچه با وجود خاص مقایسه کنیم می شود امکان استعدادی. (ر.ک: صدرا، رساله الحدوث).

متن:وناهیک[:تورا بس است] فی ذلک[:که حکما فقط خدا را موثر می دانند] کلام بهمنیار فی "التحصیل" حیث قال: «فإن سألت الحقّ فلا یصحّ أن یکون علّه الوجود إلّا ما هو بری ء من کلّ الوجه من معنی ما بالقوه، وهذا هو صفه الأوّل تعالی لا غیر؛ إذ لو کان مفید الوجود ما[:موجودی] فیه معنی ما بالقوّه سواء کان[:مابالقوه] عقلًا أو جسماً کان للعدم شرکهٌ فی إفاده الوجود، وکان لما بالقوّه شرکه فی إخراج الشی ء من القوّه إلی الفعل» انتهی.

وتحقیقه[:کلام بهمنیار]: أنّ کلّ ممکن زوجٌ ترکیبیّ مشتمل علی ما بالقوه[:ماهیت، امکان] ولو بحسب الذات فقط وهو الّذی له من جهه ذاته، وعلی ما بالفعل[:وجود، وجوب]، وهو الّذی له من جهه مبدئه الحقیقی، فما یصدر عنه إنّما یصدر عن الجهه الّتی هی له[:ممکن] من المبدأ، لا من الجهه الّتی هی من ذاته؛ فإنّ ما له من ذاته لیس إلّا العدمَ و القوّهَ، فلو صدر عنه من هذه الجهه شی ء لزم کون العدم و القوّهِ مؤثّراً فی الوجود و الفعلیّه، هذا.

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منکرین عمومیت قدرت

بحث دربیان آراء منکرین قدرت داشتیم دورأی از آراء منکرین قدرت بیان شد، حال می پردازیم به آراء دیگر.

۳. نظام وپیروانش: نظام وپیروانش قائل اند که خداوند تعالی قدرت برخلق قبائح ندارد؛ چرا که خالق قبائح یا جاهل است ویا سفیه وحق تعالی نه جاهل است ونه سفیه پس خالق قبائح حق تعالی نیست.

مقدمه دوم طبق مبانی دینی از بدیهیات است، اما مقدمه ی اول نیاز به اثبات دارد.

اثبات مقدمه اول: سفه کاری است که فائده ی مطلوب برآن مترتب نمی شود(وسفیه کسی است که کارهایش سفه باشد) وقبیح کاری است که فائده مطلوب را ندارد. پس کارقبیح کار سفهی است. باتوجه به بیان مذکور خالق قبایح یا عالم است ویا عالم نیست، اگر عالم باشد وخلق کند سفیه است واگر عالم نباشد وخلق کند جاهل است.

ص: ۱۳۲

متن: [۳]ومنهم[منکرین عمومیت قدرت] النظّام وأتباعه القائلون: بأنّه لا یقدر علی خلق القبائح لإفضائه إلی الجهل و السفه تعالی عن ذلک[:سفاهت وجهل].

۴. گروه چهارم: خداوند تعالی برو چیز قدرت ندارد، یکی بر اموری که محال وقوعی اند ودیگری اموری که واجب وقوعی اند؛ چرا که امورمحال با اعمال قدرت هم واقع نمی شوند وامور واجب بدون اعمال قدرت هم واقع اند ولذا قدرت به این امور تعلق نمی یگرد.

متن:[۴]ومنهم القائل: بأنّه لا یقدر علی ما عَلِم أنّه لا یقع؛ [تعلیل برای لایقع:]لاستحاله وقوعه وکذا ما عَلِمَ أنّه یقع؛ لوجوبه.

۵. کعبی واتباعش: خداونـد تعالی برفعل عبـد قـدرت ندارد؛ چرا که فعل عبد از سه حال خارج نیست یا عبث است یا سـفه ویا طاعت، به این نحو که فعل عبد یا فائده دارد یا فائده ندارد، اگر فائده نداشته باشد عبث است واگر فائده داشته باشد یا فائده ی مطلوب است وبه آن طاعت می گوینـد ویا فائده مطلوب نیست وبا به آن سـفه می گویند. اما فعل حق نه طاعت است، نه سـفه ونه عبث.

متن:[۵]ومنهم الکعبی و امثاله القائلون: بأنّه لا یقدر علی مثل مقدور[:شخص فعل] العبد حتی لو حرّک جوهراً إلی حیّز و حرّکه العبد إلی ذلک الحیّز لم تتماثل الحرکتان؛ وذلک لأنّ فعل العبد إمّا عبث أو سفه أو طاعه، بخلاف فعل الرّب.

۶. جبائیـان واتباعش: خداونـد تعالی قـدرت برفعل قـدرت نـدارد؛ چرا که حق برفعل عبـد قـدرت داشـته باشـد یا لازم می آید اجتماع فعل وترک درصورت که عبـد اراده فعل کنـد مثلا وحق اراده ترک کنـد، ویا لازم می آید اجتماع دوموثر بر اثر واحد درصورتی که هم حق وهم عبـد اراده ی فعـل کنـد ویـا هردو اراده ترک کننـد. روشن است که هم اجتمـاع فعل وترک محال است وهم اجتماع دوعلت برمعلول واحد.

ص: ۱۳۳

متن:[۶]ومنهم الجبائیان[:ابوهاشم جبائی که پدراست وابوعلی جبائی که پسراست] و أتباعهما القائلون بأنّه لا یقدر علی مقدور العبد[:خود مقدورعبد]، و إلّا[:اگرخداوندتعالی برمقدورعبد قدرت داشته باشد] لزم إمکان وقوع الفعل و الترک معاً فی وقت واحد إذا اختلفتا فیهما و إمکان وقوع واحد بمؤثّرین مستقلّین إذا اتّفقا فی أحدهما[:یعنی هردوفعل را بخواهد یا هردوترک را بخواهد].

جواب از تمام آراء فوق: اولا دلایل که بیان شد تمام نیستند، ثانیاً برفرض تمام باشند مدعای منکرین را اثبات نمی کنند، مدعا این بود که امورمذکو ــ قبایح، فعل عبد، واجب وقوعی وممتنع وقوعی ــ ممتنع الصدور اند برحسب قدرت باری تعالی صرف نظر از مانع، اما دلیل ثابت می کند که امور مذکور ممتنع الصدور اند بخاطر مانعی که برای تعلق قدرت وجود دارد. بعبارت دیگر دلایل تنها دلالت می کنند که این امور از خداوند صادر نمی شوند نه به این خاطر که مقدور حق نیستند، بلکه بخاطر مانعی که برای صدور شان وجود دارد. وبه بیان سوم بحث درمقام اول درصدور نیست بحث دراین است که چه چیزی مقدور حق اند وچه چیزی مقدور حق نیستند؟ وامور فوق از آنجای که ممکن اند مقدور حق اند هرچند به جهت مانعی که وجود دارد باری تعالی اراده برصدور شان نمی کند.

متن:والجواب عن الکلّ ــ بعد شبهه الثنویّه والمجوس و تحقیق مذهب الحکماء ــ هو أن شیئاً ممّا تمسّکتم به ــ علی تقدیر تمامه ــ لا یدلّ علی امتناع الصّدور نظراً إلی مجرّد القدره کما هو المطلوب علی ما مرّ، غایه ما فی ذلک إنما هو امتناع الصدور لمانع، فلا ینافی إمکانه من حیث هو[:شی] هذا[:شی].

منکرین عمومیت قدرت درمقام دوم به تفسیردوم: مقام دوم به تفسیر دوم این بود که خداوند تعالی قادر است بر کل مقدور بدون واسطه وتمام ماسوی الله بدون واسطه مقدور ومخلوق حق تعالی اند، چنانکه اشاعره می گویند. طبق این مبنا چهار گروه منکر عمومیت قدرت حق اند، یکی ثنویه ومجوس، که قائل اند شرور بواسطه ظلمت واهریمن خلق می شوند، دیگری معتزله که می گویند افعال عباد به خود شان وا گذار شده وباری تعالی هیچ دخالتی ندارد وسومی حکما که معتقد بسیاری از موجودات صادراز حق تعالی اند با واسطه.

متن: وأمّا منکر عموم القدره فی المقام الثّانی[:ص۱۱۲] بحسب التفسیر الثّانی بعد الثنویّه والمجوس، فالمعتزله القائلون باستناد أفعال العباد إلیهم، والحکماء القائلون بوجوب الوسائط فی صدور وجود الکثیر عنه تعالی.

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم الهی

بحث درصفات الهی داشتیم بعد از اثبات قدرت بعنوان اولین صفت الهی وارد بحث علم می شویم. برخی معتقد اند که خداوند تعالی علم به ذات دارد وبرخی دیگر علم به غیر را می پذیرد، اما حق این است که باری تعالی هم علم به ذات دارد وهم علم به غیر.

خواجه برای اثبات مدعای فوق به دودلیل اشاره می کند؛ یکی دلیلی که مشهور به متکلمین نسبت می دهد واول وعلم الهی به غیر را ثابت می کند واز طریق آن علم به ذات را، ودیگری دلیل حکما که اول علم به ذات را اثبات می کند واز طریق آن علم به غیر را.

متن: المسأله الثانیه فی علمه تعالی

اتّفق جمهور العقلاء فی أنّه تعالی عالم بذاته و بما سواه من معلولاته فأشار بقوله: (و الإحکام[:محکم بودن افعال] والتجرّد و استناد کلّ شی ء إلیه دلائل العلم) [متعلق اشاره:]إلی دلیلین مشهورین:

أوّلهما: فی المشهور للمتکلّمین، وهو یدلّ علی ثبوت علمه تعالی بافعاله أولاً، و بواسطته[ثبوت...] علی ثبوت علمه بذاته. و إنّما قلنا: فی المشهور؛ لأنّ الحکماء أیضاً[:مثل متکلم] یستدلّون به[:دلیل احکام] کما ستعلم.

وثانیهما: للحکماء و هو بالعکس من الأوّل، أعنی: أنّه یدلّ علی ثبوت علمه بذاته أوّلاً، و بواسطته[:ثبوت...] علی ثبوت علمه بمعلولاته.

دلیل اول(متکلمین): افعال الهی محکم ومتقن است وهر فعل محکم ومتقن فاعل عالم دارد. پس الله تعالی عالم است.

کبرای دلیل فوق بدیهی تجربی واز مجربات است؛ چرا که هیچ کس شک ندارد که خطی زیبا حکایت از فاعل عالم دارد و یا الفاظ فصیحِ دارای معانی دقیق وغرضِ صحیح حاصل فکر است.

ص: ۱۳۵

متن: أمّا الأوّل[:دلیل اول]: فتقریره[:اول] أنّ أفعاله تعالی محکمه متقنه، وکلّ من کان فعله محکماً متقناً فهو عالم.

أمّا الكبرى فبـديهيّه بعـد الاسـتقراء و الاختبار[:امتحان]، فإنّ من رأى خطوطاً مليحهً[:زيبا]، أو سـمع ألفاظاً فصـيحهً تنبئ[:خبرمى دهد] عن معانٍ دقيقه و أغراض صحيحه، لم يشكّ فى أنّها صادره عن علم و رويّه[:فكر] لامحاله.

ان قيـل: چگـونه كـبرا بـديهى است وحـال آنكه خلقت عجيب وشـگفت انگيز حيوان وهمين طور اعضـاى مفصـل آن حاصـل فعاليت قوّه ى مصوّره است وقوّه مصوّره علم به كار هايش ندارد. پس احكام واتقان فعل حاكى از فاعل عالم نيست.

متن: فـإن قيـل:كيف يمكن ادّعـاء الضـروره فى الكـبرى و قـد أُسـند جَمْع من الحكمـاء العقلاـء عجـائِبَ خلقه الحيوان و تكوّن تفاصيل الأعضاء[:اعضاى مفصله] إلى قوّه عديمه الشعور سمّوها المصوّره.

قلنا: اولاً اشـكال نـدارد بعض از بـديهيات بربرخى از عقلا مخفى باشد وخفاى بديهى ضـرر به بديهى بودن آن نمى زند. وثانياً درست است كه قوّه ى مصوّره علم به افعالش نـدارد، امّا قوّه ى مصوّره اسـتقلال درفعلش نـدارد، بلكه مسـخر فاعل داراى علم وشـعور است وتحت تـدبير او كـار مى كنـد پس عجائب خلقت ناشـى از تـدبير فاعل خبير ومـدبرـ يعنى ملك يا حق تعالى ـ است، چنانكه شيخ درالهيات وشفا وبعض از كتب ديگرش به آن تصريح كرده است.

متن: قلنـا: خَفـاء الضـرورى على بعض العقلاـء جـائز على أنّهم[:حكمـا] لم يجعلـوا المصـوِّره مسـتقلّهً فى ذلـك[:صورت گرى، عجائب خلقت حيوان]، بل هم معترفون بكونها مسـخَّرهً تحت إراده صانع خبير ـ جلّت صنعته ـ كما صرّح به الشيخ فى مواضع من "الشفا" و ساير كتبه و قد مرّ فى مبحث القوى و فى مبحث اثبات الغايات للطبيعيات، هذا.

ص: ۱۳۶

اثبات صغرا: علم هیئیت که از زیرمجموعه ریاضیات است خبرمی دهد از نظم، نسق وشگفت خلقت افلاک. علم تشریح که زیرمجموعه طبیعیات است، همین طورعلم آثار علویه وسفلیه وعلم حیوان ونبات که از اجزای علم طبیعی است گواهی می دهند برشگفتی، تدبیر عجیب ونظم ونسق خلق حیوان، نبات ومعادن. وعلم هیئت، علم تشریح، علم آثارعلویه وسفلیه وعلم حیوان ونبات از علوم یقینی است. پس خلق افلاـک محکم ومتقن است وعناصر وانواع حیوان ونبات هم داری صنع غریب وخلق متقن ومحکم اند.

متن: و أمّا الصغری فلما فی خلق الأفلاک و العناصر و أنواع الحیوان و النبات و المعادن [متعلق خلق:]علی انتظام أو اتّساق [بیان ما:]من عجائب الصنع و غرائب التدبیر[:تدبیرعجیب] و آثار الإتقان و الإحکام بحیث تحار فیها[:عجائب صنع] العقولُ و الأفهام و لاـ تفی بتفاصیلها[عجائب صنع وغرائب...]الدفاتر و الأقلام علی ما یشهد به علم الهیئه[:اززیرمجموعه های ریاضیات] و التشریح[:اززیرمجموعه طبیعیات] و علم الآثار (۱) العلویّه و السّفلیه[:ازاجزای علم طبیعی] و علم الحیوان و النّبات[:ازاجزای علم طبیعی].

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم الهی

بحث دراثبات علم الهی داشتیم، خواجه دودلیل برای اثبات علم باری تعالی آورده، دلیل اول که از نظر مشهوردلیل متکلمین است مشتکل از یک صغرای ویک کبرا است. کبرای قیاس بدیهی است ولی صغرای قیاس نیاز به اثبات دارد، که با توجه به علم هیئت، علم تشریح، علم آثارعلویه وسفلیه وعلم حیوان ونبات اثبا کردیم.

لاهیجی استناد به کلام الهی می کند که اتقان واحکام صنع الهی را بیان می کند. آیه ۱۶۴سوه ی بقره برای کسی که اهل تعقل است اتقان ... آیات علم الهی می داند: ۱. آفرینش آسمان وزمین، ۲. گردش شب وروز، ۳. آریزش حساب شدهء باران، ۴. زنده ساختن زمین، ۵. آفرینش جنبده گان، ۶. وزش بادها، ۷. ابرهای رام شده میان آسمان وزمین

ص: ۱۳۷

۱- [۱] . آثارعلویه مثل شهاب، نیازک، اعمده و...، وآثارسفلیه مثل قوس وقزح وجذرومد.

۱. آفرینش آسمان وزمین: آسمانها وزمین پیوسته درحال تغییر ودگر گونی است که بربالای سر ما قرار گرفته وبرما

۲.گردش شب وروز: از پی هم آمدن شب وروز با این نظم وحساب که به همان اندازه که از هریک کاسته می شود به دیگری اضافه می شود وهیچ گاه درآن بی نظمی راه نمی یابد وخود این نظم وحساب با حرکت منظم خورشید وماه ارتباط کامل دارد نشان دهنده اتقان آن است.

۳. ریزش حساب شدهء باران: آفرینش وجریان آب برروی زمین که مایهء حیات است، ونیز فرود آمدن آن از آسـمان بصورت قطراتی ریز ودرشت وآنگاه برخورد حساب شدهء آنها با هم درفضا، سـپس پدید آمدن چشـمه ها، جویها، نهرها وگاه سیلهای مهیبی از آنها، هم چنین ریزش باران درزمانهای مشخص وبا حساب واندازه های معیّن همه وهمه گویای اتقان آن است.

۴. زنـده ساختن زمین: زنـده شدن پس از مرگ آن ورویش گیاهان وپیدایش میوه های گوناگون وفراورده های درختی ودانه های نباتی وگیاهی وفراهم آمدن حکیمانهء مواد غذایی برای انسان وموجودات زندهء دیگر همه حاکی از اتقان آن است.

۵. آفرنش جنبـده گان: آفرینش جنبـده گان وپراکندن آنها درکران تا کران خشـکی ودریا وهوا، ونیز تنوعی که آفرینش آنها وجود دارد، هم چنین شـگفت انگیزی اعضا وانـدامها ودسـتگاههای گوناگون بدن آنها، وهدفمندی حکیمانه در پدید آوردن هرکدام وخصوصیات دیگرهمه وهمه با اتقان تمام آفریده شده است.

۶. وزش بادهـا: پدیـدهء شـگفت انگیز بادها وطوفانها ونظام ویژهء حاکم بروزش آنها که گاه از شـمال می وزد وگاه از جنوب وزمانی از شـرق وزمان دیگر از غرب، مـدتی باد گرم می وزد ومـدتی دیگر باد سـرد، ساعتی تنـد باد جریان می یابد وساعتی دیگر بادهـای ملایـم وجانبخش ونیز نقش حیاتی آنها درباروری گیاهان گواهی روشن بروجود اتقان آن وعلم سازنـده ی آن است.

۷. ابرهـای رام شـده میـان آسـمان وزمین: تسـخیر ابرهـا، نگـاه داشـتن آنهـا با آن وزن وحجم عظیم درفضا، حرکت دادن آنها درنقاط مختلف، چگونگی تشکیل آنها و... دلیل محکم بروجود علم سازنده ی آن است، برای کسانیکه اهل تعقل اند.

متن: و إلی جمیع ذلـک أُشـیر فی قوله تعـالی :«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمـاواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهـارِ ... وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دَابَّهٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ »

شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع

بحث دراثبـات اتقـان صـنع داشتیم برای منظور آیه ی بیـان شـد که اتقـان صـنع درعـالم حس را بیان می کنـد ونسبت به عالم رواحنیات ساکت است. وجوه اش شاید این باشد که مردم نوعاً با عالم حس آشنایی دارند ولذا آیه اتقان صنع درعالم حس را بیـان می کنـد. والاـ عـالم روحانیـات اعم از روحانیـات عقلی وروحـانیـات نفسـی که خیلی بشتر از عـالم حس است اتقان دارد وانسان که علمی خیلی کمی به آن داده شده است اگر دقت کند این مطلب را می یابد.

خلاـصه: آنچـه را که از صـنع الهی می دانیم نسـبت به آنچه که نمی دانیم خیلی کم است ودرعین حـال درهمین دانسـته هـای خود اگر دقت کنیم اتقان صنع الهی را به خوبی می یابیم.

متن: فکیف إذا رُقی[:بالارویم] إلی عالم الرّوحانیّات و المجرّدات النفسیّه و العقلیّه مع أنّ الإنسان لم یؤتَ من العلم إلّا قلیلاً و لم یجد إلی کثیر منه[:علم] سبیلاً.

ص: ۱۳۹

شاهد ازکلام حضرت امیر المؤمنین براتقان صنع: حضرت امیر درنهج البلاغه می فرماید چه اندک است آنچه از آفرینش الهی که مـا می بینم وتوانـایی اش درشـگفت می شویم وعظمت سـلطنتش را وصف می کنیم، وحال آنکه آنچه برما پوشـیده اسـت ودیدگان مان یارای دیدنش نیست وعقول ما از توان رسـیدن به آنها عاجز است وپرده های غیب بین ما وآنها حائل شده بسیار بزگ تر وزیاد تر است.

کسیکه عقلش را فارغ کند از کدورت واندیشه را به کار گیرد تا بداند که عرش خود را چگونه بر پا داشته ی وآفریدگانت را چسان آفریده ی وآسمانهایت را چگونه درهوا معلق داشته ی وزمینت را چگونه بر امواج آب گسترده ی، درکار خویش بماند ونگاهش خیره باز گردد وعقلش مغلوب شود وشنوایش از کار بیفتد واندیشه اش مبهوت وحیرت زده ماند (۱) .

متن: ناهیک[:بس است تورا] فی ذلک قول أفضل البشـر بعـد سیّدهم فی خطبه من خطب "نهـج البلاغه": «وَ مَا الّـذی نَری مِنْ

خَلْقِـکَ و نَعْجَبُ لَهُ مِنْ قُـدْرَتِکَ، وَنَصِـفُهُ مِنْ عَظِیم سُـلْطَانِکَ وَمَـا تَغَیَّبَ عَنَّا مِنْهُ، وَ قَصُـرَتْ أبْصَارُنَا عَنْهُ، وَ انْتَهَتْ عُقُولُنَا دُونَهُ وَ حَالَتْ سَواتِرُ الغُیُوبِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَهُ أَعْظَمُ.

فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبَهُ وَ أَعْمَلَ فِکْرَهُ لِیَعْلَمَ کَیْفَ أَقَمْتَ عَرْشَکَ وَکَیْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَکَ وَکَیْفَ عَلَّقْتَ فِی الهَواءِ سَمَاوَاتِکَ، وَکَیْفَ مَدَدْتَ عَلَی مَوْرِ الْمَاءِ أرْضَکَ، رَجَعَ طَرْفُهُ حَسِیراً وَ عَقْلُهُ مَبْهُوراً، وَسَمْعُهُ وَالِهاً، وَ فِکْرُهُ حَائِراً» هذا.

فان قیل: مراد از اتقان صنع چیست، آیا مراد حسن صنعت من جمیع الوجوه است، یا داشتن منفعت کامل، یا حسن صنعت از بعض وجوه ومنفعت از بعض وجوه ویا امر دیگر؟ اگر مراد از اتقان صنعت حسن صنعت از تمام جهت باشد بسیاری از خلائق اتقان صنع به این معنا را ندارد. واگر مراد از اتقان منفعت کامل داشتن باشد هم بسیاری از امور چنین منفعتی ندارد مثلا سیل نه تنها منفعت کامل ندارد، بلکه ضرر آن بشتر از منفعت آن است. واگر مراد از اتقان حسن صنعت از بعض جهت ویا منفعت از بعض جهت باشد چنین چیزی دلالت برعالم بودن صانع آن نمی کند، مثلا نائم وساهی بعض کار هایش نافع وحسن است ویا جمادات از بعض جهات نافع اند، وحال آنکه همه می دانیم نائم، ساهی وجمادات علم به فعل شان ندارند. واگر مراد از اتقان صنع چیزی دیگری باشد باید آنرا بیان کنید.

ص: ۱۴۰

۱- [۱] . ترجمهء عبدالمحمد آیتی.

متن: فإن قيل: إن أَريد بالإحكام حسن الصّنعه أو مطابقه المنفعه من[:مربوط حسن/منفعه] جميع الوجوه، فلا نسلّم أنّ المخلوقات كذلك[:من جميع الوجوه حسن باشد يا دارای منفعت از جميع وجوه باشد].

أمّا مطابقه المنفعه فلكثره ما نشاهد فی العالم من الآفات.

و أمّا حسن الصّنعه فلأنّا لا نـدری أنّ تركيب السـموات والكواكب و أبـدان الحيوانات علی وجهٍ أحسنَ ممّا عليه الآن ممكن أم لا؟

و إن أُريـد من بعض الوجـوه، فلاـ نسـلم دلاـلته[:حسن بعض وجوه ونفع بعض وجوه] علی العلم؛ فـإنّ فعـل النـائم و السّـاهی بل الجماد قد يستحسن و ينفع من بعض الوجوه.

و إن أُريد شی ء آخَرُ فلا بدّ من بيانه.

معنای اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای اتقان صنع

بحث دراثبـات علم الهی داشتيم دليلی اقـامه كرديم كه كبرای آن بـديهی است وصـغرای آنرا كه اتقان صـنع الهی است اثبات كرديم مسشـتكل می گويد مراد از اتقان چيست، آيا مراد از اتقان حسن صـنعت از جميع وجوه است يا منعت كامل ويا حسـن صنعت ازبعض وجوه ومنفعت از بعض ازجهت ويا معنای ديگر؟ اگر مراد از اتقان حسن صـنعت از تمام جهت يا منفعت كامل باشـد چنين چيزی را نمی توان اثبـات كرد واگر مراد از اتقان حسن صـنعت از بعض وجوه يا منفعت از بعض جهت باشـد، اين اتقـان به اين معنا هرچنـد وجود دارد ولی حاكی از علم نيست ومـدعا را اثبات نمی كنـد واگر مراد از اتقان معنای ديگر اسـت بايد بيان كنيد.

قلنـا: مراد از اتقـان، حسن صـنعت از بعض جهت وداشـتن منفعت از بعض وجوه است، امـا بعض وجوه كه اكـثر است نه بعض وجوه كه نـادر است، و اتقـان كه اولاـ حسن صـنعت بعض وجوه است وثانيـا منفعت ازبعض وجوه وثالثا اين بعض وجوه غالب است، چنين اتقـانی حـاكی از علم صانع آن است، وافعال الهی اتقان به اين معنا را دارد هم حسن صـنعت از بعض وجوه دارد، هـم منفعـت از بعض وجـود وهـم اين بعض وجـوه غـالـب است پس افعـال الهی حـاكی از علم الهی است. مثلاـ ترتيب افلاـك وعناصـر بگـونه ی است كه هم حسن صـنعت از بعض وجوه دارد هم منفعت از بعض وجوه وهم اين بعض وجوه غـالب است، افلاـك بر عناصـر احاطه دارد، زمين درمركز است بعـد از آن آب قرار دارد وبعـد هوا ودرآخر نار درجوف فلك قمر، چنانكه درجای خودش بيان شـده است فلك قمر به تبع فلك الافلاك حركت سـريع دارد وحركت سـريع حرارت توليد می كند حال اگر بجای نار مثلا آب درجوف فلك قمر قرار می داشت ونار بعـد از زمين قرار می داشت هم نار حرارت توليـد می كرد وهم آب حرارت می داشت ودرنتيجه حـد اقل زمين غير مسـكون می شـد واين همه موجودات زنـده نمی مانـد، اما ترتيب كه حالا

عناصر دارند بگونه ای است که زمین مسکون است واین همه موجودات درآن زندگی می کنند. پس ترتیب عناصر هم حسن صنعت از بعض جهت دارد وهم منفعت از بعض جهت وهم این بعض وجوه غالب است. ویا مثلا از میان کواکب شمس وقمر مسیر حرکت شان بگونه است که گاهی اوج دارند واز زمین دور می شوند وگاهی حضیض دارند وبه زمین نزدیک می شوند. وقتی که خورشید اوج دارد دراین قسمت از زمین فصل پاییز وزمستان است وبرف وباران که می بارد زمین درخود جذب می کند وزمانیکه خورشید حضیض دارد فصل بهار وتابستان است وحرارت که به زمین می رسد موجب می شود که گیاهان بروید ومیوه ها ثمر دهد وموجودات زنده از آن استفاده کند. پس اوج وحضیض که خورشید وقمر دارند هم حسن صنعت دارد هم حسن منفعت از بعض وجوه وهم این منفعت غالب است.

ص: ۱۴۱

متن: قلنا: المراد به[:اتقان واحکام] حسن الصنعه و مطابقه المنفعه غالباً و علی سبیل الکثره دون الندره، و ما[:افعال الهی] نحن بصدده کذلك[:حسن ومنفعت غالب دارد]؛ إذ لا ریب فی أنّ [اسم أن:]ترتیب السّماوات[:افلاك] والعناصر[:عناصراربعه] والکواکب سیّما الشمس والقمر، ومسیرهما فی فلکیهما علی وجه یقربان تاره و یبعدان أُخری، فیتعلّق بذلك الحرُّ و البرد و رطوبه الهواء و یبوسته وکثره الأنداء[:رطوبت] والأمطار[:باران] وشدّه الحرّ و الإنضاج[:پختگی] للثّمار و تربیه النّبات وصلاح الأمزجه، [:خبر أن]ترتیب مطابق للمنفعه مستحسن الصّفه غالباً.

هم چنین درباب اعضای حیوان، چنانکه اطبا می گویند، هرکدام از اعضا درجای قرار دارد که درحیات حیوان مفید است، بنحوی که اگر غیر این می بود زندگی حیوانات مختل می شود. پس خلقت حیوان هم حسن صنعت از بعض وجوه دارد، هم منفعت از بعض وجوه وهم این بعض وجوه غالب است.

ساهی ونائم هرچند فعل نافع وحسن از بعض وجوه دارند، اما حسن ونفع از بعض وجوه که نادر است وحسن ونفع از بعض وجوه که نادر است حاکی از علم صانع آن نیست ولذا ساهی ونائم عالم نیست.

حرکات صادر از جمادات هرچند حسن از بعض وجوه دارد اما بعض وجوه که نادر است نه کثیر، وبرفرض حسن کثیر هم داشته باشد منفعت ندارد. ولذا حرکات حیوان حاکی از علم نیست.

متن: و کذلك القول فی أعضاء الحیوان وما ذکره الأطبّاء فیها وفی مواضعها من الحِکم اللّطیفه[:حکمت های ظریف]، فإذا عنی بالإحکام مجموع الأُمور الثّلاثه، فلا یرد فعل السّاهی و النائم؛ لکونه نادراً جدّاً.

وکذلك[:فلایرد] الحرکات الصّادره من الجمادات إمّا أن لا تکون کثیره مستحسنه وإن کانت مستحسنه لم تکن مطابقه للمنفعه، کذا فی "نقد المحصل".

ص: ۱۴۲

کلام شیخ برای بیان اتقان فعل الهی ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام شیخ برای بیان اتقان فعل الهی

بحث درعلم واجب به ماعد بود، متکلمین دلیلی بیان کرد که صغرای آن اتقان فعل باری تعالی است این صغرا مور اشکال قرار گرفت وپاسخ آن هم گذشت. حال می خواهیم بیان حکمای مشاء را دراتقان فعل الهی بیاوریم.

بیان ابن سینا: از آنجای که خداوند تعالی علم به نظام احسن دارد وعلمش هم فعلی وسبب معلوم است، تمام عالم که فعل الهی است درغایت اتقان بوجود آمده؛ یعنی با کمال لایقش آفریده شده است.

متن: و لا بدّ أن نذكر هاهنا شيئاً ممّا ذكره الحكماء فى بيان حكمته تعالى فى ترتيب هذا النظام المشاهَد، و أنّه[:ترتيب] فى غايه الإتقان و نهايه الإحكام.

قال الشيخ فى كتاب "المبدأ و المعاد": «و لمّا كان علم الأوّل بنظام الخير[:علم عنايى به نظام احسن] فى الوجود علماً لا نقص فيه، و كان ذلك العلم[:علم عنايى فعلى] سبباً لوجود ما[:معلوم] هو علم به، [جواب لمّا:]حصل الكلّ فى غايه الإتقان لا يمكن أن يكون الخير إلّا ما[:حالتى] هو[:كل] عليه، و لا شى ء ممّا يمكن أن يكون له[:كل] إلّا و قد كان له.

توضیح مطلب: بنظر مشاء علم الهی علم به نظام احسن است، به این معنا که هم به تمام موجودات آن گونه که می تواند باشند وغیر آن ممکن نیست علم دارد وهم به روابط شان، واز طرفی این علم فعلی است وسازنده ی معلوم ولذا تمام موجودات آن گونه خیر شان است وغیر آن ممکن نیست ساخته شده اند. پس افعال الهی درغایت اتقان اند. بنابراین هرشی را که درنظربگیریم همان گونه ساخته شده است که سزا وارش بوده مثلا اگر فاعل است فعلش همان گونه است که سزا وارش است واگر منفعل است انفعالش همان گونه است که سزا وارش است واگر مکانی است مکانش همان جای است که سزار وارش بوده است مثلاـ زمین که درمرکز است همانجا سزاروارش است وهکذا آب، هوا، نار واگر موجودی خیرش این بوده که قابل اضداد باشد بنحو علی البدل همان گونه آفریده شده است مثل موجودات مادی که می تواند قابل ضدین باشند علی البدل، به این صورت که وقتی یکی از ضدین بالفعل است دیگری بالقوه است ومی تواند بالفعل شود وزمانیکه بالفعل شد آن دیگری بالقوه است. پس اگر موجودی فاعل است فعلش سزا وارش است واگر منفعل است انفعالش سزا وارش است واگر مکان دارد مکانش سزا وارش است واگر انفعالش بنحوی قبول ضدین قوه ش قابل ضدین است. وبرای هریک از حالات چهار گانه هم اسباب ومعداتی وجود دارد. وچنانچه موجودی با قاسر مواجه شود وکمالش را از دست دهد قوه ی درآن قرار داد شده است که دوباره به کمال برسد.

ص: ۱۴۳

متن: فكلّ شى ء من الكلّ على جوهره الّذى ينبغى له، فإن كان فاعلاً فعلى فعله الّذى ينبغى[:یعنی فعلش باید همان طورباشد

که سزا وارش است]. و إن کـان منفعلاًـ فعلى انفعـاله الّـذى ینبغى، و إن کـان مکانیّاً فعلى مکانه الّـذى ینبغى. و إذا کان الخیر فیه[:کل شـى] هو أن یکون منفعلاً قابلاً للأضداد فقوّته مقسومه بین الضدّین على البدل، إذا کان[:شـى] أحدهما[ضدین] بالفعل فهو[:شـى] الآـخر بالقوّه، و الّـذى بالقوّه حقٌّ أن یصـیر بالفعل مرّهً[یعنى مره اخرى]. و لکلّ ذلک[:چهارحالت، فاعلیت، منفعلیت و...] أسباب مُعِدّهٌ و ما عرض له من ذلک أن یزول عن کماله بالقسر[:متعلق یزول]، فإنّ فیه[:ماعرض] قوّهً تردّهُ إلى الکمال.

کیفیت وجایگاه عناصر ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت وجایگاه عناصر

عناصر چنان آفریده شده است که قسر قاسررا بپذیرد برخلاف افلاک که قسر قاسر را نمى پذیرند. وجه این کار آن است که عناصرباید ترکیب شود وجماد، نبات وحیوان را بوجود بیاورند.

موجوات بلحـاظ بقـا دوقسم انـد، برخى از موجودات شـخص شـان بـاقى است، چنین موجودى بقـاى شـان نیـاز به تکرار افراد ندارنـد، مثـل خورشـید که یـک فرد بشتر نـدارد وهمـان فرد بـاقى است. ولى برخى از موجودات بقاى شان نیاز به تکرار افراد دارد، چنین موجوداتى براثر ترکیب عناصـر وحصول مزاج بوجود مى آینـد ولذا عناصـرچنان آفریده شده اند که ترکیب شوند وبا فعل وانفعال مزاج را بوجود بیاورنـد تا فردى بوجود آیـد ونوع با تکرار فرد باقى بماند وچنین آفرینش حاکى از اتقان صـنع الهى دارد.

متن: و جَعلت الأُسـطقسات قـابلهً للقسـر حتّى یمکن فیهـا المزاجُ، ویمکن بقاءُ الکائنات منها[:عناصـر]بالنّوع؛ فإنّ ما أمکن بقاؤه بالعـدد[:بالشـخص] أُعطِىَ السببَ المسـتبقى له على ذلک[:بقا بالعـدد]. و کانت القسـمهُ المعطیه توجب باقیات بالعدد و باقیات بالنوع. فوُفّى الکلّ وجودَه.

ص: ۱۴۴

ترتیب عناصر: چهار تا عنصر هرکدام جاى خاص ومناسبى دارد، اول زمین است بعد آب، بعد هوا ودرآخرنار چسپیده به فلک قمر؛ چرا که فلک قمر به تبع فلـک افلاـک هربیست وچهـار سـاعت یک بار دور زمین را مى چرخـد وحرکت سـریع حرارت تولیـد مى کنـد وبـا کره ى نـار تناسب دارد، حال اگر بجاى نار مثلا آب درکنار فلک قمر مى بود وکره ى نار بجاى زمین مى بـود، دراین فرض علاـوه بر کره ى نـار که حرارت دارد کره ى آب هم داغ مى شـد و عملاـ تعـادل بهم مى خورد وکره زمین خیلى گرم وغیر مسکون مى شد. پس ترتیب عناصر حاکى از اتقان صنع الهى است.

متـن: ورُتّبَِتِ الأُسـطقسّاتُ مراتبهـا، فأسـکن النّـار منهـا أعلى المواضـع و فى مجـاوره الفلـک[:فلـک قمر]. و لولاـ ذلـک لکـان مکانهـا[:نـار] فى موضع آخَرَ، وعنـد الفلک مکانُ جِرْمٍ آخَرَ تلزمه السـخونهُ[:داغى]؛ الشـدّه الحرکه فتضاعف[:دوبرابر مى شـد] الحارُّ بالفعل و یُقلبان سایر الأسطقسّات، فیزول العدل

از آنجای که درکائنات که باقی بالنوع اند جوهریابس وسخت غالب است باید خاک دربدن حیوان ونبات زیاد باشد واز آنجای که مکان مرکبات درموضعی است که عنصر غالب اقتضا دارد باید مکان زمین بشترین فاصله را با افلاک داشته باشد تا حرکات سمای حیوان ونبات را فاسد نکند. ولذا زمین درمزکر قرار گرفت دردورترین فاصله از افلاک.

متن:و لمّا كان يجب أن يغلب فى الكائنات ـ الّتى تبقى بالنوع ـ الجوهر اليابس و الصلب[:یعنی خاک]، و مكانُ كلّ كائن[:مرکب عنصری] حيث[:جای است] يكون الغالب عليه[:كائن]، وجب أن تكون الأرض أكثر بالكم فى الحيوان و النبات[:یعنی دربدن حیوان ونبات قسمت خاکی زیاد باشد]

ص: ۱۴۵

جایگاه آب، هوا ونار ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه آب، هوا ونار

بحث دراتقان فعل الهی داشتیم برای این منظور به بیان ترتیب وجایگاه عناصر پرداختیم وبیان کردیم که جایگاه کره ی زمین درمرکز است، آب بعد از آن قرار دارد درمرتبه ی سوم هوا ودر آخر کره ی نار چسپیده به فلک قمر دارد. دلیل وحکمت قرار گرفتن نار درجوف فلک قمر بیان کردیم. حال می پردازیم به بیان وجه وحکمت قرار گرفتن زمین درمرکز.

دلیل قرار گرفتن زمین درمرکز: از آنجای که اولا مرکبات عنصری باقی بالنوع اند وثانیا درموجودات باقی بالنوع جوهریابس وصلب غالب است باید خاک درمرکبات عنصری غالب باشد. وبجهت اینکه جایگاه مرکبات عنصری موضعی است که عنصرغالب اقتضا دارد باید زمین دردورترین موضع از حرکات افلاک باشد ولذا موضع زمین زمین مرکز عالم است که دور ترین جایگاه از حرکات افلاک است، تا مرکبات عنصری از تاثیر حرکات افلاک آسیب نبینند؛ چرا که حرارت یا کیفیت اشیاء را تغیر می دهد ویا صورت اشیاء را تغییر می دهد وفاسد می کند، مثلا نارخاک را متراکم می کند یا آنرا تبدیل به هوا یا نار می کند، همین طور وقتی که به مرکب عنصری برسد یا کیفیت آنرا تغییر می دهد ویا آنرا فاسد می کند.

متن: و مع ذلك[: مکان مرکب عنصر مکان عنصر غالب آن است/ افراد مرکبات درزمین زندگی می کنند] فقد كان يجب أن يكون مكانها[:ارض] أبعد من الحركات السّماويه؛ فإنّ تلك الحركه[:حرکت سماوی] إذا بلغت بتأثير الأجساد غيرتها[:یعنی کیفیت آنرا تغییر می دهد] أو أفسدتها[:یعنی صورت آنرا تغییر می دهد] فوضعت الأرضُ فی أبعد المواضع عن الفلك و ذلك[: ابعد...] هو الوسط[:مرکز].

ص: ۱۴۶

دلیل قرار گرفتن آب بعد از زمین: درمرکبات عنصری بعد ازخاک عنصر آب غلبه دارد وعلاوه برآن آب جایگاه بسیاری مرکبات است ولذا باید آب دور از افلاک قرار گیرد تا آب ومرکبات از تاثیر حرکات افلاک ایمن باشد. واز آنجای که آب با زمین درکیفیت برودت مشارک اند باید درکنار زمین وبعد از آن قرار گیرد.

دلیل قرارگرفتن هوا بعد ازآب: اگر هوا چسپیده به فلک قمر می بود از حرکات افلاک آسیب می دید ولذا باید دور افلاک شد واز آنجای که هوا با نار درکیفیت حرارت مشارک اند درکنار نار وبعد از آن قرار گرفت.

ان قلت: اگر فلک قمر با حرکت سریع مجاورش را داغ می کند چطور حرکت سریع خودش داغ نمی شود؟

قلت: بنظر حکمای قدیم کیفیات اول ـ حرارت، برودت، یبوست ورطوبت ـ فقط دراجسام عنصری وجود دارد. دراجرام فلکی حرارت و... وجود ندارد. حتی قدما می گفتند خورشید حرارت ندارد ولی وقتی شعاعش به زمین می رسد بخاطر فعل وانفعالات حرارت تولید می کند.

متن: و إذا كـان المـاء يتلو الأرض فی هـذا المعنی[:غلبه داشـتن درمرکبـات] وکـان[:آب] مکانـاً أیضـا[: مثـل زمین] لکـثیر من الکائنات، وکان[:آب] مشارك الأرض فی الصوره[:کیفیت] البارده جُعل الماءُ یتلو الأرض. ثمّ الهواء[:تالی آب هوا است] لهـذا السّبب[:اگر کنارفلك قمر قرار می گرفت فاسد می شد] و لأنّه[:هوا] یشارك النّار فی الطبیعه[:کیفیت حرارت].

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتقان کواکب

بحث دراتقـان صـنع داشتیم اتقان صـنع درعناصـر بلحاظ جایگاه شان بیان شـد، حال اتقان صـنع درکواکب ودرعناصـر بلحاظ دیگربیان می شود.

ص: ۱۴۷

کواکب بشترین تاثیر شان درزمین بواسـطه ی شـعاع شان انـد؛ مثلا نور سـتاره درکشتی رانی مفید است ونورخورشـید وماه در زندگی موجودات زمینی ولذا اولا عناصر فوق زمین را شفاف قرار داد تا شعاع را عبور دهد وثانیا زمین را ملون وبه رنگ غبار قرار داد تا اینکه شعاع خورشید را جذب کند وشب که خورشید نیست پس دهد تا زمین زیاد سرد نشود.

سوال: آیا شفاف که نور را عبور می دهد متکیف هم می شود مثلا هوا گرم می شود یانه؟

جواب: شـفاف نور را عبور می دهد ومتکیف نمی شود، اما ملون گرمای خورشـید را به خود می گیرد ومتکیف می شود، مثلا زمین که رنگ غبار است نوررا جذب می کند وگرم می شود.

متن: و لمـا کانت الکواکب اکثر تاثیرها بوساطه الشـعاع النافـذ عنها خصوصا الشـمس و القمر و کانت هی المـدبّره لما فی هـذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لینفذ فیها الشعاع النافذ عنها و جعلت الارض ملوّنه بالغیر لیثبت علیها الشعاع.

سوال: چرا آب تمام سطح زمین را نپوشانده است؟

جواب: آب بـا اینکه فوق ارض قرار دارد ولی طوری قرار داده شـده که تمام سـطح زمین را نپوشانـد، چرا که هـدف از خلقت زمین وآب زنـدگی موجوات آبی وخـاکی هردواست، واگر تمام سـطح زمین را آب می پوشانـد موجودات خاکی زنـده نمی ماند وبرای اینکه حیات موجودات برّی آسیب نبیند زمین را یابس آفرید تا وقتی که شکلش بهم خورد وکودی وپستی وبلندی بوجود آمد آنرا حفظ کند وآب ها بیاید درقسمت های گودی زمین قرار گیرد وبه موجودات برّی آسیب وارد نشود.

ص: ۱۴۸

متن: و لم یحط بها الماء فیستقر علیها الکائنات و السبب الطبیعی فی ذلک یبس الارض و حفظها للشکل الغریب اذا استحال منه او إلیه فلا یبقی مستدیرا بل مضرّسا و یمیل الماء الی الغور من اجزائه.

اجرام سماوی مشتل است براجرام فلکی وکواکب. اجرام فلکی شفاف اند ودیده نمی شوند ولی کواکب ملون ودیده می شوند. وجه شفاف بودن برخی وکثیف بودن برخی دیگر آن است که اگر همه شفاف بودن دراین صورت شب وروز وزمستان وتا بستان نداشتیم واگر همه کثیف بودند شعاع عبور نمی کرد وهمه جا تاریکی بود. خلاصه چنانچه همه یکسان آفریده می شد یا اثر شان یکسان نبود ویا اصلا اثری نبود.

متن: و الاجرام السماویه لم یخلق بجمیع اجزائها متفقا و الا لتشابه فعلها فی الأمکنه و الأزمنه و لا بجمیع اجزائها کثیفه و الا لهما نفذ عنها الشعاع بل خلق فیها کواکب.

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتقان کواکب

بحث دراتقان صنع داشتیم واز جمله شواهد اتقان صنع آن است که کواکب دریک جا ساکن نیست، تا تاثیرش آسیب به زمین نرساند مثلا اگر خورشید ساکن بود ودریک موضع می تابید اولا آن موضع از زیادی نورخورشید فاسد می شد وثانیا مواضع دیگر از نرسیدن نورخورشید فاسد می شد. برای اینکه زمین فاسد نشود خداوند تعالی خورشید را طوری قرار داد که اولا حرکت کند وثانیا حرکتش طوری باشد که نورش به تمام زمین برسد.

توضیح مطلب: خداوند تعالی خورشید را طوری قرار داده است که علاوه بر حرکت اصلی که سه صدو شصت وپنج روز طول می کشد وفصول وسال را می سازد حرکت سریع به تبع فلک افلاک داشته باشد وشبانه روز را بسازد. اگر خورشید تنها حرکت تبعی را داشته باشد لازم می آید که خورشید دریک دایره حرکت کند واج وحضیض نداشته باشد، بلکه همیشه فاصله صدو پنجا ملیون کیلومتر از زمین حفظ کند ودرنتیجه آن قسمت از زمین بعلت رسیدن زیاد نورخورشید فاسد شود وسایر نواحی بعلت نرسیدن نورخورشد فاسد شود وزندگی مختل شود.برای اینکه چنین مشکلی پیش نیاید خورشید هم حرکت تبعی دارد که درهرشبانه روز یک بار دور خودش می چرخد وشبانه روز را می سازد وهم حرکت اصلی دارد که درهر سه صدو شصت وپنج روز یک بار دور زمین می چرخد وفصول را می سازد. این حرکت شش ماه شمالی است وشش ماه جنوبی، شش ماه که درقسمت شمالی زمین است دراین قسمت حضیض دارد وبهار وتابستان است ودرقسمت جنوبی اوج دارد وپاییز وزمستان است وزماینکه درقسمت جنوبی زمین است درقسمت جنوبی حضیض دارد وبهار وتابستان را می سازد ودرقسمت شمالی اوج دارد وپاییز وزمستان را می سازد. پس حرکت اصلی خورشید اوج وحضیض دارد وفصول را می سازد وحرکت تبعی خورشید که سریع است شبانه روز را می سازد.

ص: ۱۴۹

متن: ثم لم یجعل الکواکب ساکنه و لا افرط فعلها فی موضع بعینه ففسد ذلک الموضع و لم یؤثر فی موضع اخر ففسد ذلک أیضا بل جعلت متحرکه لینتقل التأثیر من موضع الی اخر و لا یبقی فی موضع واحد فیفسد.

و لو کانت الحرکه التی نری لها غیر سریعه لفعلت من الافراط و التفریط ما یفعل السکون و لو کانت حرکتها الحقیقه تلک السّریعه بعینها للزمت دائره واحده و افرط فعلها هناک و لم یبلغ سائر النواحی بل جعلت هذه الحرکه فیها تابعه لحرکه مشتمله علی الکلّ و لها فی نفسها حرکه بطیئه تمیل بها الی نواحی العالم جنوبا و شمالا.

اتقان صنع درکواکب ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتقان صنع درکواکب

بحث دراتقان صنع داشتیم رسید به بیان اتقان صنع درکواکب وافلاک. شمس دوتا حرکت دارد، یکی حرکت سریع به تبع فلک الافلاک که شب وروزرا بوجود می آورد ودیگری حرکت اصلی که درسه صد وشصت روز دورزمین می چرخد وفصول را بوجود می آورد، اگر حرکت تبعی خورشید بنود شبانه روز بوجود نمی آمد واگر حرکت اصلی خورشید نبود فصول بوجود نمی آمد.

حرکت تبعی وبطی خورشید فصول را می سازد به این صورت که خورشید شش ماه درنیمه کره شمالی است وشش ماه دیگر درنیم کره ی جنوبی، وقتی که خورشید درنیم کره شمالی است اولا دراوج است وثانیا مستقیم می تابد ودراین قسمت زمین بهار وتابستان را بوجود می آورد ودرقسمت جنوبی کره زمین اولا درحضیض است وثانیا مایل می تابد و پاییز وزمستان را می سازد. همین طور زماینکه خورشید درنیم کره جنوبی است اولا دراوج است وثاینا مستقیم می تابد وبهاروتابستان را می سازد وبالعکس درنیم کره ی شمالی خورشید اولا درحضیض است وثانیا مایل می تابد و پاییز وزمستان را بوجود می آورد.

ص: ۱۵۰

وقتی درنیم کره شمالی یا جنوبی پاییز وزمستان خورشید مایل می تاید وهمین باعث می شود که آن قسمت زمین سرد باشد ورطوبات برف وباران درداخل زمین نفوذ کند وزماینکه بهار وتابستان شد خورشید مستقیم می تاید وزمین گرم می شود ورطوبات که درباطن زمین بود به سطح آن بیاید وگیاهان بروید وغذای حیوانات را تامین کند. پس مستقیم تابیدن خورشید باعث می شود که زمین گرم شود ورطوبات کم کم تحلیل رود وگیاهان بوجود بیاد ومایل تابیدن خورشید باعث می شود که زمین سرد شود ورطوبات را جذب کند. ولذا خورشید شش ماه مستقیم می تاید وشش ماه مایل تاز گرما یا سرما زمین وما فیها را فاسد نکند.

متن: و لولا أنّ للشمس مثلَ هذه الحرکه[:حرکت بطیئه]لم یکن[:تامه] شتاءٌ و لا صیفٌ و لا فصولٌ، فخُولف بین منطقتی الحرکتین[:حرکت سریعه که شرقی ــ غربی است وحرکت بطیئه که شمالی ــ جنوبی است] وجُعلت الأُولی سریعهً و هذه

بطیئهً، فالشمس تمیلُ إلی الجنوب شتاءً[:درزمستان] لیستولی علی الأرض الشمالیّه البردُ و یختص الرطوبات فی باطن الأرض و یمتل إلی الشمال بعد ذلک[:حفظ رطوبات درباطن زمین] صیفاً[:درتابستان] لیستولی الحرارهُ علی ظاهر الأرض و تُستعمل الرطوبات فی تغذیه النبات و الحیوان. و إذا جَفّ باطن الأرض یکون البردُ قد جاء و الشمسُ مالت فتارهً تُحیل[:متحول می شود] الأرضُ غذاءً، و تارهً تُعِدّ.

ماه نورخورشید را می گیرد وبه زمین منعکس می کند وقتی که خورشید درنیم کره ی شمالی است ماه درنیم کره ی جنوبی است وبالعکس زمانیکه خورشید درنیم کره ی جنوبی است ماه درنیم کره ی شمالی است تا اینکه سرما به زمین آسیب نرساند.

ص: ۱۵۱

متن: و لمّا کان القمر یفعلُ شبیه ما یفعل الشمس من التسخین و التحلیل[:متبدل کردن رطوبات باطن به غذای بالفعل] إذا کان[:قمر] مستدیراً قویَّ النور، جُعل مجراه[:قمر] فی تدبّره[:درزمان بدربودن] مخالفاً لمجری الشمس،[:تفسیر مخالفاً:] فالشمس تکون فی الشتاء جنوبیّهً و البدرُ شمالیّاً[:اگرخورشید درنیم کره جنوبی است قمردرنیم کره شمالی است وبالعکس] لئلّا یعدم السببان المسخّنان معاً.

درتابستان وقتی خورشید درقسمت معمور (۱) وآباد زمین مستقمی می تابد دراوج قرار دارد تا تابیدن مستقیم با قرب مسافت همراه نشود وزمین خیلی گرم نشود. ودرزمستان که خورشید مایل می تابد درحضیض است تا مایل تابیدن وبعد مسافت جمع نشوند و زمین خیلی سرد نشود.

سوال: چرا اوج یا حضیض را بشتر از آنچه که هست قرار نداد؟

جواب: اگرخورشید قُرب وبُعد بشتر ازآنچه که حالا ـ با زمین دارد می داشت تعادل بهم می خورد، حال اوج وحضیض خورشید بگونه ی است که تعادل برقرارباشد.

اتقان که درحرکت خورشید وماه بیان شد درتمام کواکب وبلکه درتمام اشیا وجود دارد.

متن: و لمّا کانت الشمسُ صیفاً علی سمت رؤوس أهل المعموره[:قسمت های آباد زمین]، جُعِلَ أوجُها هناک[:سمت راس]، لئلّا یجتمعَ قربُ المیل و قربُ المسافه معاً، ویشتدّ التأثیر.

و لمّا کانت[:شمس] شتاءً بعیدهً عن سمت الرؤوس جُعِلت حضیضُـها[:خورشید] هناک[:سمت راس]، لئلاـ یجتمع بُعدُ المیل[:وقتی که خورشید زیاد مایل می تابد] و بُعدُ المسافه فینقطعَ التأثیرُ[تاثیرخورشید].

ص: ۱۵۲

۱- [۱] . قدما هفت اقلیم زمین را معمور وآباد می دانستند ومعتقد بودند که هرهفت تای آن درنیم کره شمالی است؛ چرا که استرالیا کشف نشده بود وبرخی از قسمت های آفریقا وبرخی از قسمت هند که درنیم کره ی جنوبی است بدلیل کم بودن بحساب نمی آوردند.

لوكانت الشمس دون هذا القُرب أو فوق هذا البُعد، لما استوى تاثيرها الّذى يكون[:اى يتحقق] عنها الآن.

و كذلك[:همين اتقان خورشيد وقمر] يجب أن يُعتقد فى كلّ كوكب و فى كلّ شى ء ويعلم أنّه[:كل كوكب وكل شى] بحيث ينبغى أن يكون عليه» انتهى كلامَ الشيخ.

اشكال نقضى بركبراى كلى ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال نقضى بركبراى كلى

بحث دراتقان صنع داشتيم ابن سينا اتقان صنع را دركواكب بيان كرد وبعد گفت « وكذلك يجب أن ...» به اين معنا كه همان گونه كه اتقان صنع دركواكب وجود دارد درساير اشياء هم وجود دارد چرا كه ساير اشياء هم فعل همين فاعل مجرد است وفاعل مجرد تغيير دراحوالش نيست نبابراين اگربعض ازافعالش متقن است سايرافعالش هم متقن اند وچنانچه اتقان كواكب حاكى از علم الهى است اتقان ساير اشياء هم دال برعلم الهى است.

باتوجه به توضيحات ابن سينا كه دراتقان بعض از الهى داد وآنرا سرايت داد به سايرافعال روشن مى شود كه اين دليل مختص به متكلمين نيست بلكه اين دليل حكما هم است، وبلكه سزا وار حكما است؛ چرا كه درحقيقت حكما وجوه اتقان صنع را تبيين نمودند، واينكه اتقان صنع حاكى از علم الهى است.

متن: قوله: «و كل يجب ان يعتقد الخ» معناه أنّه لمّا دلّ التدبير[:تدبيرتام] ــ المعلوم لنا فى البعض[:بعض افعال] ــ [متعلق دلّ:]على علم الفاعل تعالى و أنّ هذا التدبير مسبّب عن علم كامل، دلّ[:جواب لمّا] ذلك[:تدبيرتام] على التدبير[:تدبيرتام] فى سائر أفعاله تعالى و إن لم نعلمه[:تدبير...]، فليتدبّر.

فظهر[:باتوضيحات كه ابن سينا داد وآنرا درتمام افعال سرايت داد] أنّ الاستدلال بهذا الوجه غير مختص بالمتكلّمين، بل هو أحرى بالحكماء؛ لأنّ وجوه[:راههاى] الإحكام و الإتقان من[:بيان وجوه]التدابير الكلّيّه و المنافع الجزئيّه إنّما ظهرت بحسن سعيهم[:حكما] وشدّه اعتنائهم كما لا يخفى على المتدرّب فى علومهم الطبيعيّه و الرياضيّه، فثبت علمه تعالى بأفعاله و أنّها[:افعال]صادره عنه عالماً بمصالحها[:مصلحت فعل آن چيزى است كه باعث انجام فعل مى شود وبعبارت علت غايى فعل است] و منافعها[: يعنى فوائدى كه برفعل مترتب مى شود، وبعبارت ديگر غايت فعل].

ص: ۱۵۳

ان قيل: كبراى دليل شما منقوض است به افعال متقن كه از حيوانات صادر مى شود. حيوانات زيادى از وحوش وطيور مسكن سازى متقن دارد ومعيشت شان با تدبير انجام مى شود، چنانكه دركتب بيان مى شده ودربين مردم مشهوراست.

متن: فإن قيل: دليلكم[كبراى دليل شما] منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العُجم[:حيوانات غيرناطق] من الأفعال المحكمه

المتقنه فی ترتیب[:متعلق یصدر/متعلق المحکمه] مساکنها و تدبیر معایشها، کما لکثیر من الوحوش و الطیور، علی ما هو فی الکتب مسطور و فیما بین النّاس مشهور.

مثال(۱): پلنگ برای شکار تدبیر دارد، استتار وکمین می کند بعد درموقیعت مناسب با حمله سریع طعمه اش را می گیرد.

مثال(۲): زنبورکندوی که برای خودش بلحاظ اتقان بنحوی است که بشر را به تعجب وا می دارد. زنبور درخانه سازی از شکل مسدس استفاده می کند این شکل اولا نسبت به شکل سه ضلعی، چهار ضلعی و پنج ضلعی وسیع تر است وثانیا وقتی که کنارهم قرا گیرند وسط شان خالی نمی ماند، درحالیکه دایره ویا بعض از مضلعات که شکل وسیع دارند وقتی که کنار هم قرار گیرد بین شان خلل وفرج وجود دارد.

متن:وکفی فی ذلک[:وجود فعال محکم] ما یفعل النَّحل من البیوت المسدّسات المتساویه بلا۔ مسطره[:خط کش] ولا فرجار[:پرگار]، واختیارها[:مسدّس] للمسدّس الّذی هو أوسع من المثلّث والمربّع و المخمّس، و لا یقع بین المسدّسات فُرَج کما یقع بین المدوَّرات و ما سواها[:مسدسات] من المضلّعات[:مثلا۔ ذوذنقه]، وهذا[:این شکل اوسع است وبیان شان خلل وفرج نیست] لا یعرفه إلّا الحُذّاق من أهل الهَندَسه.

ص: ۱۵۴

مثال(۳): عنکبوت خانه اش با تار وپود یعنی تار عمودی وافقی با فواصل مناسب هندسی خاصی می سازد، اگر بین تار وپود فاصله زیاد باشد عنلبوت درآن زندگی می کند واگر فواصل کم باشد درآنجا شکار می کند.

متن: وکذلک العنکبوت یَنْسج[:می بافد] تلک البیوت[:بیوت شان را]، و یجعل لها سَـدیً[:تار] ولُحْمَهً[:پود] علی تناسبٍ[:فواصل] هَنْدَسی بلا آله مع أنّها لیست من أُولی العلم.

قلنا: کارهای متقن حیوانات نقص کبرای کلی نیست؛ چرا که کار های زنبور وعنکبوت از روی است، درحقیقت حیوانات مسخر فاعل عالم اند وفعل شان با تدبیر فاعل عالم انجام می دهند، حال یا به این صورت که درهمان زمان خلقت این علم را به آنها داده ویا درهنگام فعل به آنها الهام می کند.

متن: قلنا: لا ـ نسلّم أنّها لیست من ذوی العلم مطلقاً لجواز أن یکون فیها قدر ما یهتدی إلی ذلک بأن یخلقها اللّه تعالی عالمه بذلک[:این علم را ازقبل درغریزه اش گذاشته] أو یلهمها هذا العلم حین ذلک الفعل[:وقتی که می خواهد کار انجام دهد الهام می کند].

شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان

بحث در علم الهی داشتیم متکلمین برای اثبات این مدعا قیاس اقترانی ارائه کرد به این صورت که: افعال الهی متقن است وهرچیزی که فعل متقن دارد عالم است به فعلش.

اشکال: کبرای قیاس شما منقوض است به افعال حیوانات؛ چرا که بسیاری از حیوانات افعال متقن دارند وحال آنکه عالم به فعل خود نیستند.

ص: ۱۵۵

جواب: حیوانات علم به خود دارند، حال یا این علم قبل از فعل ودرزمان خلقت درجود حیوان نهاده شده ویا درزمان فعل به آنها الهام می شود، درهرصورت حیوانات علم غریزی دارند.

شاهد ازکلام شیخ: درجای خودش چند مطلب بیان شده است: ۱. درانسان بالاترین قوه ی مدرک عاقله است ودرحیوانات بالاترین قوه مدرک وهم؛ ۲. قوه عاقله معانی کلیه یا مفاهیم کلیه را درک می کند وواهمه معانی جزئیه؛ ۳. معانی کلیه گاهی مصادیق وافراد خارجی دارد ولی مضاف امرمحسوس نیست ومعانی جزئیه مفاهیم مضاف به امر محسوس است، مثلا مفهوم محبت یک امر کلی است که عقل درک می کند ولی محبت این مادر نسبت به فرزندش معنای جزئی است ومدرک آن واهمه؛ ۴. فرق معنا وصورت این است که صورت ابتداء با حواس ظاهره درک می شود وبعد با حواس باطنه، ومعنا ابتداء با

حسن بـاطن درک می شود، مثلاـ صورت فلان کل را اول چشم می بینـد بعـد وارد حس مشترک ومتخلیه می شود ومحبت را اول واهمه درک می کند.از طریق حس ظاهر درک می شود ولی معنا از طریق حس باطن درک می شود.

سوال: حیوانات که واهمه شان مصاحب عقل نیست چگونه معانی جزئی را درامر محسوس درک می کننـد، وحال آنکه معانی جزئی از طریق صورت درک نمی شود؟

جواب: درک معانی به چند وجه است؛ یکی به الهام که ناشـی از لطف الهی است، ومصادیق فراوان دارد مثلا طفل بسـیاری از کارهـایش بـا الهـام الهی ودرک غریزی است، وقتی که تـازه متولـد می شود بـا الهـام الهی می فهمـد که با خوردن شـیر مادر گرسـنگی اش برطرف می شود ویا هنگام که می خواهـد برخیزد وبایسـتد به چیزی تکیه می دهد وزمانیکه قرار است بایفتد به چیزی چنگ می زند واگر با چیزی تیز به چشـمش اشاره شود بلا فاصـله چشم خود را می پوشاند تاچشمش آسیب نبیند، همه ی این کار ها را از روی غریزه انجام می دهد. همین طور حیانات هم بسیاری از کارهایش را از روی غریزه انجام می دهد.

ص: ۱۵۶

متن: قال الشیخ فی "طبیعیات الشفاء":«من الواجب أن یبحث الباحث ویتأمّل أنّ الوهم _ الّذی لم یصحبه[:وهم] العقل حالَ توهّمه[:مثل انسانهای که وهمش خالی ازتدبر عقل کار انجام می دهد]_ کیف ینال المعانیَ الّتی فی المحسوسات عند ما ینال الحسّ صورتَها من غیر أن یکون شی ء من تلک المعانی یحس؟

فنقول: إنّ ذلک[:نیل به معانی] للوهم من وجوه: من ذلک[:وجوه] الإلهاماتُ الفائضه علی الکلّ[:موجودات/کل موجودات دارای وهم] من[:نشئیه]الرحمه الالهیّه، مثل حال الطفل ساعةَ یُولَد فی تعلّقه بالثّدی ومثل حال الطفل إذا أَقِل و أُقیم، فیکاد یسقط من مبادرته إلی أن یتعلّق و یعتصم[:چنک بزند] بشی ء لغریزه جعلها[:لغریزه] فیه الإلهامُ الإلهیّ و إذا تُعرِّض[:اشاره شود] لحدقته بالقذی[:چیز تیز] بادر، فأطبق جفنه[:پلک] قبل فهم ما[:مصیبت] یعرض له، و ما ینبغی أن یفعل بحسبه[:اشاره] کأنّه غریزه لنفسه لا اختبار[:آزمایش] معه. و کذلک للحیوانات إلهامات عزیزیّه.

سبب الهام یا انجام کار باغریزه: سبب الهام یا انجام کار با غریزه آن است که نفوس حیوانی مناسبت دائمی با مبادی خود دارد و درحقیقت مسخر مبادی خود است واز آنجای که مبادی عالم اند به نفوس حیوانی الهام می کنند ونفوس حیوانی تحت تسخیر مبادی خود کارهای شان را انجام می دهند.

فرق درک غریز با درک عقلی و...: بخاطر مناسبت دائمی که نفوس حیوانی با مبادی خود دارند درک غریزی دائمی است ودرک عقلی دائمی نیست همین طور خطورات حق که برای نفوس انسانی پیش می آید دائمی نیست واین بجهت آن است که عاقله کاهی مبادی خود رابطه دارد وگاهی ندارد ولذا درک عقلی وقیاسی که با افاضه مبادی عقلی است دائمی نیست.

ص: ۱۵۷

متن: والسّبب فی ذلک[:کاری که باغریزه انجام می دهد] مناسبات موجوده بین هذه الأنفس[:انفس حیوانی] ومبادیها[:انفس] هی[حال ازمناسبات] دائمه لا تنقطع غیرُ المناسبات التی یتّفق أن تکون مرّه و أن لا تکون، کاستعمال العقل و کخاطر الصّواب[:حق]؛ فإنّ الأمور کلّها من هناک.

باتوجه به آنچه بیان شد نفوس حیوانی با لهام معانی جزئی را درک می کنند وبا همین درک کارهایش را انجام می دهند، از آنچه که مضر است دوری می کنند مثلا کوسفند از گرگ فرار می کند درحالیکه اصلا قبلا گرگ را ندیده وآسیبی هم از آن ندیده است ویا بسیاری از حیوانات از شیر دوری می کنند ویا پرنده گان ضعیف از پرنده شکاری حذر ودوری می کنند وحال آنکه قبلا تجربه ی نداشته اند.

متن: و هذه الإلهامات[:الهامات که به اطفال وحیوانات می شود] یقف[:ای یطلع] بها[:الهامات] الوهمُ علی المعانی المخالطه للمحسوسات فی مایضرّ وینفع، فیکون الذئبُ یحذره کلُّ شاه و إن لم تره[:ذئب] قطّ و لا أصابتها[:اشاره] منه نکبهٌ، و تحذر الأسدَ حیوانات کثیره، و جوارحُ الطیر یحذرها سائر الطیر و یشنع[:زشت می شمارد] علیها الطیر الضعاف من غیر تجربه، فهذا قسم». ثمّ ذکر الأقسام الأُخَرَ وفیما ذکرناه کفایه.

شاهد از کلام اشراق ۹۴/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شاهد از کلام اشراق

بحث دراین داشتیم که اتقان صنع حاکی از علم الهی است اشکال شد که حیوانات اتقان فعل دارند ولی علم ندارند. درجواب گفتیم که حیوانات فعل شان را با الهام مبدأ شان انجام می دهند والهام نوعی علم است. البته الهام دائمی غریزه است والهام غیر دائمی غریزه نیست.

ص: ۱۵۸

سوال: الهام کننده برحیوانات کیست؟

مشاء: الهام کننده برحیوانات عقل فعال است.

شیخ اشراق: الهام کننده برحیوانات عقول مدبره ی یا رب النّوع آنها است؛ چرا که هرنوع از موجودات مادی رب النوع خاصی دارد که بلحاظ ماهیت با آن نوع یکی است وبلحاظ وجود فرق دارد، موجودات مادی وجود مادی دارند ورب النوع وجود مجرد دارد واصطلاحاً به آن گفته می شود عقول عرضی.

رب النوع هرنوع مادی مدبر آن نوع مادی است و افراد آن نوع را که اصطلاحاً گفته می شود طلسم تربیت می کند وبه کمال می رساند، مثلا رب النوع گوسفند برافراد گوسفند الهام می کند که ازدشمن شان فرار کند وبرای حفظ نوع چگونه توالد مثل

داشته باشد. هم چنین رب النوع سایر انواع حیوانی به تدبیر افراد آن نوع می پردازد.

متن: وعند الإشراقیین: أنّ لکلّ نوع من الجسمانیّات: البسائط[:عناصراربعه] والمرکّبات[:حماد، نبات وحیوان] عقلاً مجرّداً مدبّرا له ذا عنایه به، یعتنی بشأنه حافظاً إیّاه ویسمّون تلک العقول أربابَ الطلسمات[:طلسم وصنم فرد مادی است]. و الطلسم عندهم عباره عن النّوع الجسمانیّ فکلّ من تلک العقول[:عقول عرضیه] ربّ لطلسم؛ أی[:تفسیرربّ طلسم] مربّی إیاه[:طلسم] یربّی کلّ فرد منه[:طلسم] ویوصله[:فرد] إلی کماله[:طلسم] و یلهمه[:فرد] و یهدیه[:فرد] إلی مصالحه.

فلاسفه قدیم مثل هرمس که حضرت ادریس است وفیثا غورس، انباذقلس وافلاطون قائل به مُثُل اند، وشیخ اشراق مثل را تاویل می کند به رب النوع ومی گوید مراد از مُثُل همان رب النوع است.

فرق عقول طولی وعقول عرضی: اولا عقول طولی که مشاء واشراق وصدرا همه قبول دارند هرچند درتعداد آن اختلاف دارند، باهم رابطه ی علّی ومعلولی دارند، ولی عقول عرضی که فقط اشراق وصدرا قبول دارد باهم رابطه ی طولی ندارند، وثانیا وجود عقول طولی به وجود عقول عرضی وابسته نیست ولی وجود عقول عرضی متوقف برعقول طولی است به این معنا که از رابطه ی قاهریت ومقهوریت عقول طولی عقول عرضی بوجود می آیند؛ چرا که این رابطه عرض نیست بلکه جوهراست ومجرد واین جوهر مجرد همان عقول عرضی است، مثلا از رابطه ی عقل اول عقل دوم رب النوع انسان بوجود می آید ومثلا از رابطه عقل نهم ودهم رب النوع فرس بوجود می آید.

ص: ۱۵۹

متن: و شیخ الإشراق یأوّل ما ذهب إلیه أفلاطون و مَن سبقه من الفلاسفه کهرمس و فیثاغورس و أنباذقلس من[:بیان ما] القول بالمُثُل إلی[:متعلق یأوّل] ذلک[:ارباب انواع].

خلاصه: اشکال منع کبرا نه تنها وارد نیست، بلکه موکد ومؤید دلیل است؛ چرا که باتوجه به جواب اشکال روشن شد که احکام واتقان فعل حیوان هم ناشی از علم است، واین هم درحقیقت صغرا را اثبات می کند وهم بیان می کند که افعال حیوانات هم از مصادیق کبرا است.

متن: و بالجمله فهذا السؤال[:ص۱۲۸، س۱۱] ممّا یؤکد إحکام أفعاله تعالی و إتقانها و تحقُّقَ وجه الاستدلال بهما[:احکام واتقان] علی کمال علمه و تدبیره و عنایته تعالی بالمخلوقات، کما لا یخفی.

اشکال دیگر: کبرای دلیل شما ممنوع است یعنی ما قبول نداریم که هرچیزی که فعل متقن دارد عالم هم باشد.

لاهیجی: کبرا بدیهی است ولذا منع کبرا وجه ندارد.

متن: و أمّا ایراد هذا السؤال علی سبیل المنع علی الکبری فخارج عن القانون؛ لادّعائه الضروره فیها کما مر[:ص۱۲۰].

تعمیم دلیل: حالا که ثابت شد خداوند تعالی به افعالش علم دارد، همین علم به افعال دلالت می کند که خودش هم عالم است؛ چرا که اگر موجودی به افعالش عالم باشد شان وامکان آنرا دارد که علم خودش هم عالم باشد وبرای واجب تعالی هرصفتی که ممکن باشد واجب است؛ چرا که حق تعالی بری از قوه وامکان خاص است ولذا هرصفتی که برایش ممکن باشد بالفعل وواجب است. پس خداوند تعالی عالم به علم خود است واگر عالم به علم خودش است به خودش هم عالم است؛ زیرا که مضاف الیه علم خود وذاتش است ونمی شود که به علم عالم به باشد ولی به مضاف الیه آن عالم نباشد.

ص: ۱۶۰

متن: و إذا ثبت علمه تعالى بأفعاله، دلّ[:علم] على علمه بـذاته أيضاً؛ لأنّ كلّ من علم شـيئاً يمكن أن يعلم أنّه[:من] يعلمه[:علم]، و هـذا ضـروريّ، وكلّ ما هو ممكن فى حقّه تعالى فهو واجب له، لبراءته عن القوّه و الإمكان الخاصّ فهو يعلم ذاته بالفعل دائماً و هو المطلوب.

اشكال فخررازی وجواب آن ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال فخررازی وجواب آن

ثابت كرديم كه خداوند تعالى به افعالش عالم است وهركسـی كه به چيزی عالم است می تواند علم به علمش هم داشـته باشد وهرچيزی كه برای خداونـد تعالى ممكن باشد به امكان عام بالوجوب آن چيز را دارد ولذا واجب است كه خداوند تعالى علم به علمش داشته باشد، يعنی خداوند تعالى عالم است به علم خودش. پس به خودش كه مضاف اليه علم باشد هم عالم است.

شاهـد از كلاـم ابن سـينا: هركسـی كه جيزی را تعقـل كنـد بـالقوه القربيه من الفعل آن تعقلش را هم تعقل می كنـد، وقتی كه تعقلش را تعقل كند خودش را تعقل می كند. پس هركسی چيزی را تعقل كند خودش را هم تعقل می كند.

متن: قـال الشـيخ فی "الإشـارات": «إنّك تعلم أنّ كلّ شـیء[:عالم] يَعقل شـيئاً[:معلوم] فإنّه[: شـی،عالم] يعقل بالقوّه القريبه من الفعل أنّه يعقله[:شی، معلوم]، وذلك[:وقتی كه تعقلش را تعقل كند] عقل منه لذاته، فكلّ ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته».

اشكال فخررازی: بيان شيخ كلی است وشامل مجردات هم می شود ودرعقول ومجردات قوه نيست ولذا بهتر بود بجای « بالقوه القريبه من الفعـل أن يعقله» می گفت: « يمكن أن يعقله بالامكـان العـام»؛ چرا كه امكـان عـام بـا فعليت ووجوب هم سـاز گـار است.

ص: ۱۶۱

متن: واعترض عليه الإمـام: «بـأنّ العقول المفارقه ليس فيها شـی ء بالقوّه، فهی[:عقول] إنّما تعقل بالفعل، فكان الواجب أن يقول: فإنّه يمكن أن يعقله بالإمكان العام[:متعلق يمكن].

جواب خواجه: تعبير« بـالقوه القريبه من الفعـل» امتيـازی دارد كه ممكن به امكـان عـام نـدارد؛ چرا كه امكـان عـام هم برموارد صـدق می كنـد كه خيلی نزديـک است، هم برمـوارد كه خيلی دوراست وحـتی برموارد كه معـدوم است ولی ضـرورت عـدم ندارنـد. پس امكان عام برموارد بعيد ومعدوم اطلاق می شود واطلاق آن درمورد خداوند تعالى مناسب نيست، اما مراد از «قوه القريبه من الفعـل» عقل بالفعل است كه همه معقولات را حاضـر دارد وهروقتی كه بخواهـد تعقل می كنـد واطلاق عقل بالفعل برحق تعالى جايز است.

توضـيح: قوه يـا بعيـد است يا متوسط ويا قريب، وقتی قوه قريب باشـد عقل بالهيولی است كه تعقل نـدارد، تنها توانايی تعقل را

دارد، زمانیکه قوه متوسط باشد عقل بالملکه است که بدیهیات را کسب کرده است وبه کمک آن می تواند نظریات را کسب کند وزمانیکه قوه قریب باشد عقل بالفعل است که تمام معقولات را کسب کرده هرچند مشغول تقعل شان نیست ولی هروقت بخواهد تعقل می کند.

متن:وأجاب عنه المصنّف: بأنّ الإمکان العامّ یقع علی الإمکانات البعیده حتّی علی دائم العدم من غیر ضروره[:فی العدم]، ولذلک[:امکان براموربعیده ومعدومه اطلاق می شود] لم یعبّر به الشیخ عن المقصود فی هذا الموضع وعبّر بالقوّه القریبه الّتی هی العقل بالفعل وهو الّذی یقتضی أن یکون للعاقل أن یلاحظه معقوله متی شاء.

باتوجه به بیان فوق مراد شیخ از« کل شیء یعقل ...» این است که هرچیزی که چیز دیگر را تعقل کند هرلحظه که بخواهد می تواند عاقل بودن ذاتش را هم تعقل کند، مثلا انسان که کتاب را تعقل می کند می تواند تعقل که ذاتش عاقل کتاب است؛ چرا که تعقل کتاب به این معنا است که صورت کتاب درنزد انسان حاصل است وتعقلِ تعقل کتاب ویا تعقلِ عاقل بودن کتاب به این معنا است که آن حصول هم برای انسان حاصل است، وقتیکه معتبری این دوحصول را اعتبار کند از هم منفک نیست. پس تعقل کتاب بالقوه القریبه من الفعل شامل تعقلِ تعقل کتاب هم است یعنی متعقِّل عقل بالفعل است وهروقتی که بخواهد آنرا تعقل می کند، نه اینکه متعقِّل عقل بالقوه باشد تا اشکال فخررازی لازم بیاید.

ص: ۱۶۲

ان قلت: چگونه می شود عقل یا متعقِّل بالفعل باشد ولی تعقل آن بالقوه باشد؟

قلت: اشکال ندارد که عقل بالفعل باشد وتمام معقولات را داشته باشد ولی مشغول تعقل آن نباشد، یاتوجه به تعقل خودش نداشته باشد، البته درمورد حق تعالی عدم توجه معنا ندارد.

متن: فالمراد أنّ کلّ شی ء[:انسان] یعقل شیئاً[:کتاب] فله[:انسان] أن یعقل بالفعل متی شاء أنّ ذاته عاقله لذلک الشی ء، وذلک لأنّ تعقّله[:انسان] لذلک الشی ء[:کتاب] هو حصول ذلک الشی ء و تعقُّله[:انسان] لکون ذاته عاقله لذلک هو حصول ذلک الحصول له. ولا شکّ أنّ حصول الشی ء[:کتاب] للشی ء[:انسان] لا ینفکّ عن حصول ذلک الحصول له إذا اعتبر معتبر. فتعقل الشی ء[:کتاب] یشتمل علی تعقل[:تعقل دوم] صدور التعقّل من المتعقّل بالقوّه القریبه، فالمشتمل علی القوّه القریبه هو التعقل لا المتعقّل، وکون[:مبتدا] المتعقّل[:اسم کون] بحیث[:خبرکون] یجب أن یکون له بالفعل ما یکون لغیره بالقوّه بسبب[:متعلق یجب] یرجع إلی ذاته[:یعنی به اقتضای ذات] لا ینافی[:خبرمبتدا] ذلک[:اشتمال تعقل دوم برقوه]، هذا»

دلیل دیگر متکلمین ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دیگر متکلمین

بحث دراثبات علم الهی داشتیم متکلمین دلیلی اقامه کرد که حدّ وسط آن اتقان واحکام بود. حال دیگری اقامه می کند از طریق قصد واختیار.

دلیل دیگرمتکلمین: خداوند تعالی فاعل بالقصد واراده است وفاعل بالقصد کارهایش از روی علم است. پس خداوند تعالی کارهایش ازروی علم است.

معانی اراده: اراده گاهی به معنای عام استعمال می شود ومقصود از آن دوست داشتن وپسندیدن است، گاهی مراد از آن تصمیم گرفتن به کاری است که با تصور وتصدیق به نوعی فائده از جمله لذت انجام می شود ونشانه ی ازفصل حقیقی حیوان، یعنی متحرک بالاراده است. ومعنای سوم آن تصمیم از روی ترجیح عقلانی است واختصاص به انسان دارد.

ص: ۱۶۳

تذکر: متکلمین خداوند تعالی را فاعل بالقصد می داند، به این معنا که کارش را از روی علم واراده ی سابق انجام می دهد. مشاء حق تعالی را فاعل بالعنایه می داند. شیخ اشراق معتقد است باری تعالی فاعل بالرضا است وبنظر ملاصدرا خداوندتعالی فاعل بالتجلی است.

متن: و للمتکلّمین طریق آخَر فی إثبات علمه تعالی، وهو أنّه تعالی فاعل بالقصد و الاختیار ــ کما مرّ ــ و لا یتصوّر ذلک[:فاعل بالقصد] إلّا مع العلم بالمقصود.

اشکال: کبرای دلیل شما ممنوع است، چرا که حیوانات فاعل بالقصد اند ولی علم به فعل شان ندارند. پس اینکه گفتید هرفاعل بالقصد عالم باشد صحیح نیست.

جواب: کبرا بدیهی است وامر بدیهی را نمی تواند منع کرد، بالاخص که حیوانات برخی از مراتب اراده را ندارد.

اشکال: بدیهی بودن کبرای قابل قبول نیست، چرا که انسان تمام مراتب اراده را دارد ولی زمانیکه نائم وساهی باشد افعالی انجام می هد وحال آنکه علم ندارد.

ان قلت: افعال ساهی ونائم قلیل است می شود افعال قلیل را بدون علم انجام داد ولی افعال کثیر قصدی را نمی شود از روی علم انجام داد.

قلت: فرق بین قلیل وکثیر نیست، وهمان گونه که افعال کثیر بدون علم ممتنع است افعال قلیل بدون علم هم ممتنع است؛ چرا که افعال قصدی مشروط به علم اند ونمی شود مشروط باشد وشرط نباشد.

متن: و یرد علیه[:طریق آخر] منع استدعاء صدور الفعل الاختیاریّ العلمَ بالمقصود[یعنی کبرا ممنوع است]، مستنداً بصدوره عن الحیوانات العُجْم مع خلوّها عن العلم.

وادّعاء الضّروره فیه[:استدعا] لا یخلو عن إشکال، لمکان فعل النائم و السّاهی، ولا فرق بین القلیل و الکثیر فی ذلک[:استدعای فعل قصدی علم را]؛ إذ لو امتنع صدور الکثیر بلا علم امتنع صدور الواحد لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط.

ص: ۱۶۴

صاحب وشارح مواقف: بین قلیل وکثیر فرق است؛ چرا که می شود افعال متقن قلیل بدون علم باشد ولی امکان ندارد که افعال کثیر متقن بدون علم باشد.

لاهیجی: بیان صاحب وشارح مواقف خلط بین دو دلیل است؛ چرا که حدّ وسط دلیل قبل اتقان فعل بود وحدّ وسط این دلیل فعل از روی اراده است وداخل گردن اتقان در این دلیل خلط دو دلیل است وباطل.

متن: فدعوی "المواقف" ضروره الفرق غیر مسموعه، والمفروض أنّه لا دخل للإتقان فی هذا الدلیل، فقول "شارح المواقف" فی توجیهه أیضاً[:همان طورکه قول خود ایراد دارد قول شارح مواقف هم ایراد دارد] ـ من أنّها[:قصه] یجوز صدور قلیل من المتقَن عن قادر غیر عالم، ولا تجوز صدور کثیره[:متقن] عنه[:قادر...] ـ مبنیّ علی الخلط[:خلط دلیل اتقان ودلیل اختیار]، کما لا یخفی.

شاهد از کلام شارح مقاصد ۹۴/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شاهد از کلام شارح مقاصد

بحث دردلیل دوم متکلمین بر علم الهی داشتیم که حدّ وسط آن ارده است. براین دلیل اشکال شد که هرفعل ارادی از روی علم نیست، چنانکه حیوانات افعال ارادی دارند ولی علم به افعال خود ندارند. همین طور نائم وساهی فعل شان از روی اراده نیست. درجواب این اشکال گفته شد که افعال نائم وساهی قلیل است

شارح مقاصد: طریق قدرت واختیار برای اثبات علم الهی قوی تر ومحکم تر از طریق اتقان واحکام است؛ چرا که برطریق اتقان واحکام اشکالی وجود وارد که جواب از آن سخت است.

اشکال: درست است که اتقان واحکام فعل حاکی ازعلم سازنده ی آن است، ولی چه اشکال دارد که خداوند تعالی درهمان ازل موجودی را بسازد که افعال متقن ومحکم مستند به آن باشد، ودرنتیجه افعال محکم ومتقن حاکی از علم آن موجود است.

ص: ۱۶۵

متن: و قال شارح المقاصد:

«إنّ المحقّقین من المتکلّمین علی أنّ طریقه القدره و الاختیار أوکد و أوثق من طریقه الإتقان و الإحکام؛ لأنّ علیها[:طریق اتقان] سؤالاً صعباً[:که جواب آن سخت است]، وهو أنّه لِمَ لا یجوز أن یُوجب الباری تعالی موجوداً تُستند إلیه[:موجود] تلک الأفعال المتقَنه المحکمه و یکون له العلم و القدره.

ان قلت: اگر خداوند تعالی در ازل موجودی ساخته باشد که از روی علم افعال محکم ومتقن دارد، روشن است که آن موجود هم محکم تر ومتقن تر از افعال خود است؛ چرا که معطی شی واجد آن است بنحو اعلی واشرف. واحکام واتقان آن موجود

هم حاکی از علم خداوند تعالی است.

قلت: ساختن موجود محکم ومتقن درصورتی حاکی از علم سازنده ی آن است که از روی اختیار ساخته شده باشد، اما چنانچه بنحو ایجاب ساخته شده باشد حاکی از علم سازنده ی آن نیست. پس اتقان واحکام وقتی حاکی از علم است که ازروی اختیار باشد. بنابراین دلیل اتقان بدون دلیل اختیار تمام نیست ولی دلیل اختیار وابسته به دلیل اتقان نیست ودرنتیجه دلیل اراده واختیار محکم تر از دلیل اتقان واحکام است.

متن: ودَفْعُهُ[:سوال]: بأنّ إیجاد مثل ذلک الموجود[:موجودی که افعال کثیر متقن دارد] و إیجاد العلم و القدره فیه[:موجود] یکون أیضاً فعلاً محکماً، بل أحکم فیکون فاعل[:موجود] عالماً لا یتمّ[:دفع] ببیان أنّه[:باری تعالی/ذلک الموجود] قادر مختار؛ إذ الإیجاب بالذّات من غیر قصد لا یدلّ علی العلم، فیرجع طریق الإتقان إلی طریق القدره، مع أنّه[:دلیل اختیار] کافٍ فی إثبات المطلوب».

جواب لاهیجی: قبلاً بیان شد که واسطه معقول نیست وعلاوه برآن ایجاب بمعنای عدم اراده قابل قبول نیست، چنانکه بیان شد بنابراین دلیل اتقان مستقل از دلیل اختیار است.

ص: ۱۶۶

متن: و فيه[:سوال صعب] نظر.

دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی

بحث دراثبات علم الهی داشتیم متکلمین دودلیل برای اثبات علم الهی اقامه کردند، یکی دلیلی که حد وسط آن اتقان واحکام بود ودیگری دلیلی که حد وسط آن اراده بود. حال برخی از متکلمین دلیل نقلی اقامه می کند.

دلیل برخی از متکلمین: کتاب الهی وسنت پیامبر(ص) که اخباراولین وآخرین درآن است وبیان کننده قوانین زندگی بشر حاکی از علم الهی است همین طور اجماع داریم برعلم الهی.

لاهیجی: این دلیل دوری است چرا که طبق این دلیل علم الهی متوقف است برتصدیق نبی وتصدیق نبی متوقف است برارسال نبی وارسال نبی متوقف است برعلم مرسِل به وجود بشر وعلم او به نیاز به بشر به قوانین واینکه مردم به رسول نیاز دارد. پس اثبات علم الهی متوقف برعلم الهی واین دوراست وباطل.

متن: و منهم[:متكلمين] من يتمسّك في إثبات علمه تعالى بالأدلّه السمعيّه من الكتاب و السنّه و الإجماع و ليس بذاك[:اين استدلال درست نيست]؛ إذ تصديق الرّسل يتوقّف على التصديق بالعلم و القدره.

اشکال(ماقیل): دور درصورتی لازم می آیدکه تصدیق نبی متوقف باشد برارسال وعلم مرسل، ولی تصدیق نبی متوقف برمعجزه است نه برعلم مرسِل؛ چرا که بشر وقتی ادعای پیامبران را می پذیرد که معجزه از آنها ببینند، بدون آنکه توجه به مرسِل داشته باشد.

جواب(دفع ماقیل): معجزه کار خدا است، به این معنا که خداوند تعالی قدرت کارخارق العاده به نبی می دهد، چنانکه حکما می گویند، ویا به این معنا که هنگام ادعای نبی خداوند تعالی مستقیما آن کار را انجام می دهد. پس معجزه تصدیق عملی ارسال نبی است وتصدیق ارسال متوقف بر علم مرسِل به وجود بشر ونیاز بشربه قوانین است. واین دور است وباطل.

ص: ۱۶۷

متن: و ما قيل: من أنّه إذا ثبت صدق الرّسل بالمعجزات حصل العلم بكلّ ما أخبروا به و إن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالماً، ففيه[:ماقيل]: أنّ دلاله المعجزه على صدق الرّسل يتوقّف لامحاله على أن يكون المرسل عالماً قادراً؛ فإنّ طلبَ المعجزه ليس إلّا طلب تصديق المرسَل من المرسِل، فلا بدّ من كونه[مرسِل] عالماً بالطلب و قادراً على التصديق[:تصديق عملى].

سوال: آیا با ادله ی نقلیه می شود صفت کلام الهی را اثبات کنیم یا دور لازم می آید؟

جواب: اثبات صفت کلام از طریق ادله سمعی مستلزم دور نیست؛ چرا که صفت کلام واینکه مثلاـ قران کلام الهی است متوقف بر تصدیق نبی وتصدیق بنی متوقف است برارسال نبی وارسال نبی متوقف است برمعجزه، نه بر متکلم بودن مرسِل تا دور لازم بیاید.

متن: نعم یصحّ ذلک التمسّک[:تمسک به ادله نقلیه] فی صفه الکلام من غیر لزوم دور؛ فإنّ صدق الرّسول لا یتوقّف علی کون المرسِل متکلّماً؛ لصحّه الإرسال من غیر تکلّم، بل بأن ینصب ما یدلّ علی المراد.

قدیقال: متکلمین نمی خواهد اصل علم را از طریق ادله ی نقلی اثبات کند، تا دورلازم بیاید، بلکه اصل علم الهی را با دلیل عقلی اثبات می کنند، وعمومیت علم الهی را نبحوی که شامل کلیات وجزئیات ویا اجناس وانواع وافرا باشد از طریق ادله سمعی اثبات می کنند.

متن: و قد یقال: لعلّ تمسّکهم بالأدلّه السمعیّه إنّما هو فی عموم العلم و شموله لجمیع الموجودات، کلّیّه[:اجناس وانواع] کانت أو جزئیّه[:افراد]، فلا یلزم الدّور، فتأمّل.

دلیل حکما برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل حکما برای علم الهی

بحث درادله اثبات علم الهی داشتیم ادله متکلمین بیان شد، حال می پردازیم به بیان دلیلی که فلاسفه اقامه کرده اند.

ص: ۱۶۸

دلیل فلاسفه برعلم الهی: الله تعالی مجرد از ماده وغواشی ماده است وهرمجردی عالم به ذات خود است پس خداوندتعالی عالم به ذات خود است.

دلیل فوق یک قیاس اقترانی است که هم صغرا وهم کبرای آن نیاز به اثبات دارد.

اثبات صغرا: ماده وغواشی ماده با نقص واحتیاج همراه است؛ چرا که ماده وغواشی ماده باقوه همراه است و برای خروج از قوه به فعلیت نیاز به مخرج دارد، وخداوند تعالی مبرا از نقص واحتیاج است. پس خداوند تعالی مبرا ازماده وغواشی ماده است.

متن: و أمّا الثّانی من الدّلیلین هو علی علمه بذاته و بما سواه ــ و هو المختصّ بالحکماء ــ فتقریره: أنّه تعالی مجرّد عن المادّه و غواشیها؛ لأن ملابسه الغواشی المادیّه نقص و حاجه، وهی[:حاجت] ممتنعه علیه تعالی و کلّ مجرّد عاقل لذاته لما مرّ فی مبحث التعقّل من مسئله العلم من مباحث الأعراض مستقصی[:بطورکامل].

اثبات کبرا: تعقل عبارت است از حصول مجرد برای مجرد، حال چه حصول بنحو قیام مجرد به مجرد باشد، چنانکه صورمعقوله

قائم به نفس اند، ویا حصول نبحوی دیگری باشد، چنانکه نفس خودش را تعقل می کند. از طرفی اگر مجردی قائم به غیر باشد مثل صورمعقوله ذاتش برای غیر حاصل است واگر قائم بذاته باشد ذاتش برای خودش است، پس مجرد قائم بذاته دوحیث دارد از آن حیث که حاصل است برای مجرد یعنی خودش معقول است واز آن حیث که مجرد یعنی خودش برای او حاصل است عاقل است. پس هرمجرد قائم بذاته هم عاقل لذاته است وهم معقول لذاته.

متن: ونقول[:دراثبات کبرا] هاهنا: إنّ حقیقه التعقّل إنّما هو حصول المجرّد للمجرّد، سواء کان[:حصول] بقیامه[:مجرد] به[:مجرد] _ کما فی تعقّل النفس الناطقه لمعقولاتها_ أو بنحوٍ آخَرَ کما فی إدراکها[:نفس ناطقه] لذاتها، وکلّ مجرّدٍ قائم بذاته؛ فإنّ ذاته حاصله لذاته، غیرُ فاقد إیّاها بالضروره، فذاته _ من حیث إنّها یصدق علیها أنّها مجرّده حاصله لمجرّد _ هی معقوله _ و من حیث انّها مجرّد قد حصل له مجرّد _ هی عاقله، فکلّ مجرّد عاقل لذاته و معقول لذاته.

ص: ۱۶۹

کلام شیخ درتعلیقات: وقتی من شی را تعقل می کند خود آن شیء درنفس ما نمی آید بلکه اثر آن که صورت معقوله باشد درنفس ما می آید، دراین فرض نفس ما وجودی دارد وآن اثر وجود دیگر ومدرک اثر نفس ما است. اما اگر وجود اثر برای خودش حاصل باشد (۱) دراین صورت خودش مدرک خودش است، نه نفس ما، همان گونه که وقتی برای موجود دیگر حاصل بود آن موجود مدرک آن بود.

متن: قال الشیخ فی التعلیقات: «إذا قلت: إنّی أعقل الشیء[:مثلا کتاب]، فالمعنی أنّ أثراً منه[:صورت معقوله] موجود فی ذاتی، فیکون لذلک الأثر وجود، ولذاتی وجود. فلو کان وجود ذلک الأثر لا فی غیره[:اثر]، بل فیه[:اثر]، لکان[:اثر] أیضاً یدرک ذاته، کما[:بیان ایضا] أنّه[:اثر] لوکان وجوده لغیره و أدرکه الغیر. انتهی».

دلیل حکما دراثبات علم الهی ۹۴/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل حکما دراثبات علم الهی

دلیلی که حکما اقامه کرد نتیجه می که باری تعالی عالم بذاتش است. وبا قیاس دیگری ثابت می کنند که الله تعالی عالم به جمیع ماسوی الله است.

قیاس: خداوند تعالی علت جمیع موجودات است وعلم به علت مستلزم علم به معلول است پس خداوند تعالی علم به جمیع موجودات است.

اثبات مقدمه ی اول: این مقدمه با قیاس مرکب اثبات می شود؛ دوقیاسی که نتیجه قیاس اول مقدمه ی قیاس دوم است.

قیاس اول: همه ی ماسوی الله ممکن اند وهرممکنی محتاج پس ما جمیع ماسوی الله محتاج اند.

قیاس دوم: جمیع ما سوی الله محتاج اند ونیاز به محتاج الیه دارند وطبق برهان توحید محتاج الیه منحصر است درباری تعالی. پس جمیع ماسوی الله محتاج اند به باری تعالی.

ص: ۱۷۰

۱- [۱] . اثروقتی می تواند برای خودش حاصل باشد که خودش قائم بذاته باشد.

اثبات مقدمه ی دوم: برای « العلم بالعله یستلزم العلم بالمعلوم» چهار معنا درشواهد الربوبیه بیان شده است ومراد از در این جا این است که علم تام به علت یعنی علم به جمیع جهات واعتبارات علت که اعم از علم به ذات ولوازم آن است مستلزم علم به معلول است؛ مثلا اگر ذات آتش ولوازم آنرا بشناسیم معلولش را که حرارت یا سوزانندگی باشد هم می شناسیم.

سوال: آیا مقدمه ی دوم بمعنای که بیان شد بدیهی است یا نظری؟

جواب: برخی معتقد اند که نظری است واثبات درمساله علم گذشت. وگروهی هم می گویند این مقدمه بدیهی است که فاعل عالم بذات عالم به افعالش است، چنانکه حق تعالی به صورت استفهام انکاری می فرماید: آیا باری تعالی عالم نیست به مخلوقاتش وحال آنکه لطیف ـ یعنی خالی از ماده ـ وعالم است؟

باتوجه به دلیل حکما هم علم لهی به ذاتش ثابت می شود وهم علم به معلولاتش، حال چه معلولات بی واسطه باشد وچه معلولات با واسطه باشد. علاوه براین دلیل مذکور ثابت می کند که الله تعالی عالم به جمیع موجودات است، چه این موجودات کلی ـ یعنی اجناس وانواع ـ باشد یا جزئی یعنی افراد.

لایقال: آنچه که از طریق علم به علت ثابت می شود دوچیزی است؛ یکی علم به ماهیت معلول ودیگری علم به معلول بودن معلول، وماهیت معلول ومعلول بودن آن هردو کلی است واز ضمیمه کردن کلی به کلی جزئی حاصل نمی شود. پس مفاد دلیل مذکور علم الهی به کلیات است، نه جزئیات.

لأنّا نقول: گفتیم که مراد از علم به علت علم تام به علت است یعنی علم به ماهیت علت وجمیع خصوصیات آن، وعلم به ماهیت علت مستلزم علم به ماهیت معلول است وعلم به خصوصیات علت مستلزم علم به خصوصیات معلول است. وباری تعالی که عالم به ذات وجمیع خصوصیات خود است به ماهیات جمیع موجودات وخصوصیات آن علم دارد. پس همان گونه که حق تعالی علم به کلیات دارد علم به جزئیات هم دارد.

متن: و إذا ثبت هـذا[:بـارى تعالى مجرداست] ثبت أنّه تعالى عاقل لـذاته و[:عطف عام برخاص]عالم بها.ثمّ إنّه تعالى علّه لجميع مـا سواه؛ لكون جميع مـا سوى اللّه تعـالى ممكناتٍ؛ لبرهان التوحيـد ــ على ما سيأتى ــ و لوجوب انتهاء الحاجه فى الممكنات إلى واجب الوجود كما مرّ[:ص۶۵ـ۶۶]. و العلم بـالعلّه يستلزم العلم بالمعلول. و المراد بها[:علم بالعله...] أنّ العلم التامّ بالعلّه ــ أى العلم بجميع جهاتهـا و اعتباراتهـا اللازمه لهـا ــ يستلزم العلم بما يلزمها و يجب بها[:علت] على ما حقّقناه فيما مرّ فى مسئله العلم.

و قـد يقـال: الحكم[:مبتـدا] بكون الفاعـل العـالم بـذاته عالمـاً بمـا صـدر عنه بـديهىّ[:خبر]، كمـا قال تعالى : «أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ[:حاليه] هُوَ اللَّطِيفُ[:ماده نـدارد ودرنتيجه همه جا حاضـراست] الْخَبِيرُ[:عالم است]» هذا[:خذا]، فثبت كونه تعالى عالماً بذاته و بجميع ما سواه من معلولاته اللّازمه له[:منفك نمى شونـد] بأيّه جهه كانت[:سواء كانت مرتسـمه فى الذات أو مباينه/ سواء كانت بلاواسطه أوبالواسطه]، و هو المطلوب.

و هـذا الدليل كما يدلّ على ثبوت علمه تعالى بالموجودات دلّ على شـمول علمه تعالى بجميع الموجودات أيضاً[:همان طوركه شامل علم به ذات شد] كلّيّهً كانت أو جزئيّه.

لاـ يقـال: المعلوم بعلّته إنّما هو ماهيّه كـذا، مع كونها معلّلهً بكـذا، و كلّ منهما[:ماهيت بودن ومعلول بودن] كلّى، وتقييـد الكلّىّ بالكلّىّ لا يفيد الجزئيّه، فلا يدلّ هذا الدّليل على علمه بالجزئيّات، بل الكلّيّات فقط.

لأنّـا نقـول: العلم بمـاهيّه العلّه كمـا يـدلّ على العلم بمـاهيّه المعلـوم، كـذلك العلم بخصوصـيّه العلّه يـدلّ على العلم بخصوصـيّه المعلول، وهوتعالى عالم بخصوصيّه ذاته، وجميعُ الموجودات بماهيّاتها و خصوصيّاتها مستنده إليه.

شاهد از كلام برعلم علت به معلول ۹۴/۱۲/۰۱

ص: ۱۷۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد از کلام برعلم علت به معلول

حکما دردلیل علم الهی گفتند خداوند علت جمیع موجودات است وعلم به علت مستلزم علم به معلول است پس خداوند تعالی عالم به جمیع موجودات است.

شاهد ازکلام شیخ: شیخ درنمط هفتم اشارات می گوید: واجب الوجود ذاتش را بدون واسطه تعقل می کند. وهمین طور تعقل می کند عقل اول را که معلول بدون واسطه ی واجب است وسایراشیا را که معالیل باواسطه است، چه اشیاء که درسلسله طولیه قرار دارد، مثل عقول طولی وچه اشیا که درسلسله عرضیه قرار دارد مثل مادیات.

متن: قال فی النّمط السّابع من "الإشارات": «واجب الوجود یجب أن یَعقل ذاته بذاته[:نه بواسطه ی صورت/نه بواسطه ی معلم] ـ علی ما حقِّق ـ و یَعقل ما بعده[:عقل اول] من من حیث هو[:واجب الوجود] علّه له، و من وجوده[:مابعد] بعلم سائر الأشیاء[:باقی اشیا/جمیع اشیا] من حیث وجوبها[:اشیا] و دخولها[:اشیا] فی سلسله الترتیب النازل من عنده[:واجب] طولاً و عرضاً[:مربوط به ترتیب]».

شرح خواجه: کلام شیخ اشاره دارد به احاطه ی علمی واجب تعالی به جمیع موجودات، به این بیان که خداوند تعالی ذاتش را تعقل می کند بدون واسطه؛ زیرا که خودش هم عاقل ذاتش است وهم معقول ذاتش، چنانکه درصدر دلیل حکما بیان شد. واز آنجای که واجب تعالی علت عقل اول است عقل اول را هم تعقل می کند به این دلیل که علم تام به علت تام مقتضی علم به معلول است؛ چرا که علم تام به علت تام یعنی علم به علت و علم به استلزام ومقتضای آن نسبت به جمیع ملزومات، روشن است که چنین علمی به علت متضمن علم به ملزومات وازجمله معلولات است. هم چین واجب تعالی تعقل می کند سایر اشیا را که درسلسله معلولات و بعد از معلول اول است، حال چه درسلسله طولی وچه درسلسله عرضی.

ص: ۱۷۳

سلسله طولی: سلسله ی که رابطه ی علّی ومعلولی دارند؛ مثل عقول طولی که عقل اول علت عقل دوم است وعقل دوم علت عقل سوم وهکذا تا برسیم به عقل دهم یا عقل فعال که علت جمیع مادون یعنی عالم عناصر است.

سلسله عرضی: سلسله ی که رابطه ی علی ومعلولی ندارند مثل همه ی مادیات وحوادث زمانی که بلحاظ ممکن بودن یکسان ودرعرض هم اند ومحتاج ومعلول واجب تعالی، بلحاظ اینکه همه ممکنات محتاج واجب اند.

سوال: درحوادث زمانی هم رابطه ی طولی وجود دارد مثلا باران سبب روییدن گیاههان وباد سبب لقاح بذر گیان و...

جواب: بین حوادث زمانی رابطه ی علّی ومعلولی وجود ندارد، آنچه که درحوادث زمانی وجود دارد اعداد است مثلا باران معد است برای روییدن گیاه ویا حتا نفس علت صور علمیه نیست بلکه صور علمیه از مبادی عالیه می شود برنفس که آماده ی پذیرش آن است.

متن:وقال المصنّف فی شرحه[:کلام شیخ]: «أشار[:شیخ] إلی إحاطته[:احاطه علمی] تعالی بجمیع الموجودات. فذکر أنّه یعقل ذاته بذاته، لکونه عاقلا ـ لذاته معقولا ـ لذاته علی ما تحقّق فی النمط الرابع، و یعقل ما بعده یعنی المعلول الأوّل من حیث هو[:واجب] علّه لما بعده. والعلم التامّ بالعلّه التامّه یقتضی العلم بالمعلول؛ فانّ العلم بالعلّه التامّه لا یتمّ من غیر العلم بکونها مستلزمهً لجمیع ما یلزمها لذاتها. وهذا العلم[:علم تام به علت] یتضمّن العلم بلوازمها الّتی منها معلولاتها الواجبه بوجوبها، ویعقل سائر الأشیاء الّتی بعد المعلول الأوّل من حیث وقوعها فی سلسله المعلولیّه النازله من عنده إمّا طولاً کسلسله المعلولات المترتّبه المنتهیه إلیه تعالی فی ذلک الترتیب، أو عرضاً کسلسله الحوادث[:حوادث زمانی] الّتی لا ـ تنتهی فی ذلک الترتیب[:ترتیب طولی] إلیه لکنّها[:حوادث] تنتهی إلیه من جهه کون الجمیع[:حوادث زمانی] ممکنهً محتاجه إلیه، وهو[:احتیاج] احتیاج عرضی یتساوی[:بیان عرضی] جمیع آحاد السلسله فیه[:احتیاج] بالنسبه إلیه تعالی انتهی».

ص: ۱۷۴

عمومیت دلیل حکما ۹۴/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عمومیت دلیل حکما

دودلیل برای عالم بودن خداونـد تعالی اقامه کردیم. دردلیل اول متکلمین ابتدا علم باری تعالی به ماعدا را ثابت کرد وبعد علم به ذات حق را. دردلیل دوم حکما اول علم حق تعالی به ذات را اثبات کرد وبعـد ازطریق علم به علت معلول علم خداونـد را به ما عدا.

دلیل دوم عام است، علم واجب تعالی به جمیع ما عدا را ثابت می کند، برخلاف دلیل اول که از دوجهت خاص است، یکی به این لحـاظ که فقـط درموجـودات جـاری می شود که می دانیم معلول واجب است وموجوداتی که معلول بودن آنرا نمی دانیم جـاری نمی شود علاوه براین درمعلولاتی جاری می شود که می دانیم متقن انـد، درمعالیل که علم به اتقان شان نـداریم جاری نمی شود. البته بـا اضـافه کردن این مقـدمه که بـاری تعـالی مجرد است ومجرد فعلش یکسان، دلیل اول هم عام می شود، ولی بـدون این مقـدمه دلیـل اول عـام نیست. امـا دلیل دوم بـدون اضافه کردن مقـدمه عام است، چرا که طبق این دلیل کل ماسوی ممکن است وکل ممکن معلول وعلم به علت علم به معلول ولـذا واجب تعالی به کل ماس متن: و إلی هـذا[:علم الهی به جمیع ماسوی الله] أشار[:مصنف] بقوله (و الاخیر عامّ) بخلاف الدلیل الأوّل؛ فإنّه یدلّ علی علمه تعالی بما عُلم الإتقان فیه ممّا عُلم أنّه معلولاته.

وی عالم است.

مشهوردرمیان متاخرین آن است که دلیل حکما را دودلیل می دانند وبه صورت ذیل بیان می کنند:

ص: ۱۷۵

دلیل اول: الله تعالی مجرد است وهرمجردی عاقل ذاتش وعاقل غیرش است، وقتی که غیر برای او حاصل باشـد وبرای الله تعالی همه ی ماسوا حاصل است، پس الله تعالی عاقل ذات وعاقل غیرش است.

دلیـل دوم: الله تعـالی قاعـل ذاتش است وذاتش علت مـاسوا واز آنجـای که علم به علت علم به معلول است الله تعـالی عـالم به ماسوا است.

شارحین هم کلام خواجه را حمل به دلیل می کنند.

متن: واعلم: أنّ المشهور فی کتب المتأخّرین تقریر هذا الدلیل[:دلیل حکما] علی أنّه دلیلان:

الأوّل: أنّه تعالی مجرّد و کلّ مجرّد فهو عاقل لذاته و لغیره من المعقولات، کما مرّ فی مبحث التعقل.

والثّانی: أنّه عاقل لذاته ــ لما مرّ ــ وذاته علّه لما سواه، والعلم بالعلّه یستلزم العلم بالمعلول کما مرّ.

والشارحون أیضاً حملوا کلام المصنّف علی ذلک[:دودلیل].

لاهیجی: از تتبع کلام خواجه وجستجوی کامل آن بالخصوص بیانش دراشارات روشن می شود که بیان خواجه دلیل واحد است، چنانکه ما قیاس مرکب تشکیل دادیم ودلیل واحد ارائه کرذیم.

متن: والأوجَهُ ما ذکرنا کما لا یخفی علی من تتبّعَ کتب الشیخ سیّما "الإشارات" تتبّعَ فحصٍ[:جستجوی کامل کند] و إتقان.

سوال: آیا کلام خواجه ناظر به سه دلیل است و« استناد کل شی ...» دلیل مستقل ویا عبارت مذکور مکمل عبارت قبل یعنی «التجرد» است؟

جواب: ظاهر کلام خواجه موهم سه دلیل است، ولی با کمی دقت روشن می شود که « استناد کل...» دلیل مستقل نیست، بلکه با ضمیمه کردن آن به « التجرد» دلیل حکما عام می شود.

ص: ۱۷۶

متن:و ظاهر كلام المصنّف[:ص١١٩] و إن كـان يوهم التثليث[:سه دليل بودن] لكنّ الأظهر عنـد التـدبّر خلافه[:تثليث]، إذ ليس مجرّد استناد الكلّ إليه دليلَ العلم، بل بعد الضمّ[:استناد...] إلى الدليل الدّال على علمه بذاته، و لذلك[:چونكه دردليل حكما از استناد... استفاده مى كنيم] حمل بعضهم قوله: «و الأخير عامّ» على أنّ المراد أنّه دليل لعموم العلم

اگر كلام خواجه ناظر به سه دليل باشـد و« اسـتناد كل ...» دليل ديگرى غير از دو دليل، بهتر است كه اين عبارت را حمل كنيم به دو دليـل ديگر كه هم نـاظر به اثبـات اصل علم وهم دليل عموميت علم است. وآن دو دليل چنانكه بعض از اعلام بيان كرده به طور ذيل است:

دليـل اول بعض اعلاـم: درجاى خودش ثابت شـده كه خداونـد تعالى مبـدأ كل موجودات است كه از جمله ى كل موجودات علمـا و علما به ذات است پس خداونـد تعالى مبـدأ وعلت علما بـذاته است واز آنجاى كه علت اكمل واشرف از معلول است خداونـد تعـالى هم عـالم بـذاته است. وبـدليل اينكه الله تعـالى علت جميع ماعـد است وعلم به علت علم معلول است، الله تعالى عالم به جميع ماعدا است.

متن: والأولى ــ على تقدير التثليث ــ أن يحمل قوله: «واسـتناد كلّ شـى ء إليه» على أحد دليلين آخَرين دالّين على أصل العلم و عمومه، على ما ذكرهما بعض الأعلام:

«أحـدهما: أنّه تعـالى لمّـا كـان مبـدأ لجميع الموجـودات الّتى منهـا العلمـاء مطلقـاً[:بـدون قيـد بـذاته]، والعلمـاء بـذواتهم بلا شبهه[:مربوط به مبدأ.../ مربوط به والعلماء بذواتهم]، كان عالماً بذاته لا محاله؛ لوجوب كون العلّه أكمل و أشرف من المعلول، ثمّ من كونه تعالى عالماً بذاته و مبدأً لجميع الموجودات يعلم كونه عالماً لجميع الموجودات.

ص: ١٧٧

دلیل دوم بعض اعلام: چنانکه درجای خودش بیان شده خداوند تعالی علت همه ی اشیاء و ازجمله مبدأ صورعلمیه است، وهر مبـدأ علمی عـالم است. پس الله تعـالی عـالم است مطلقا، که یکی از افراد ومصادیق آن علم به ذات است. واز آنجای که ذات الهی مبدأ جمیع موجودات است وعلم به علت علم به معلول است پس الله تعالی عالم به جمیع موجودات است.

متن: والثّانی: أنّه تعـالی لمّا کان مبـدأ لجمیع الموجودات[:اسـتنادکل شـی...] الّتی منها الصّور العلمیّه، کان مبـدأً لفیضان العلوم علی العلمـاء فکـان عالمـاً بالضـروره، إذ فیّاض العلوم و مُلْهِمهـا، أولی بأن یکون عالماً ثمّ من کونه عالماً مطلقاً یعلم کونه عالماً بـذاته[:چـون مطلـق مشـتمل برافرادش اسـت]، ومـن کـونه عالمـاً بـذاته ومبـدأً لجمیـع الموجـودات ثبـت کـونُه عالمـاً بجمیع الموجودات».

بررسی دلایل منکرین علم الهی ۹۴/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دلایل منکرین علم الهی

بحث درعلم الهی داشتیم دودلیل برای اثبات علم اقامه کردیم. حال می پردازیم به بررسی دلایل منکرین علم الهی.

منکرین علم الهی دو گروه انـد، گروه منکر مطلق علم انـد، نه علم الهی به ذات را قبول دارنـد ونه علم الهی به ماعدا را، گروه دیگرمنکر علم الهی به ماعدا است.

دلیل گروه اول: علم به غیر مستلزم علم الهی به ذات است وعلم به ذات محال است پس علم به غیر محال است.

اثبـات مقـدمه ی اول: قبلاـ بیـان کردیـم کـه هرموجـودی که علم به افعـال و... دارد به علم خـودش هم علم دارد وعلم به علم خودش علم به خودش هم است؛ چرا که مضاف الیه «علم خود» خود وذات است (۱) .

ص: ۱۷۸

۱- [۱] . رک: بیان دلیل متکلمین برعلم الهی ص ۱۳۱، س۶.

اثبـات مقـدمه ی دوم: علم به ذات محـال است؛ چرا که علم یـا اضـافه ی محضه است ویـا صـفت ذات اضـافه، ودرهرصـورت مقتضـی نسبت بین عالم ومعلوم است ونسـبت اقتضا می کند مغایرت بین عالم ومعلوم را ودرجای که مغایرت بین عالم ومعلوم نباشـد نسـبت ودرنـتیجه علم وجود نـدارد. روشن است که درعلم به ذات، ذات هم عـالم است وهم معلوم ومغـایرت بین عـالم ومعلوم وجود ندارد ولذا نسبت وعلم وجود ندارد.

جواب: درست است که نسبت اقتضای تغایر می کند، اما لازم نیست تغایر حقیقی باشد تا نسـبت تحقق داشته باشد، بلکه برای تحقق نسـبت تغـایر اعتبـاری کـافی است ودرعلم ذات به ذات تغـایر اعتبـاری وجود دارد، ذات بلحـاظ اینکه مجردی است که

چیزی پیش او حاضر می باشد عالم است وبلحاظ آنکه نزد مجردی حاضر می باشد معلوم است.

شاهد ازکلام شیخ: واجب تعالی هم عقل است هم عاقل وهم معقول. عقل است بلحاظ اینکه مجرد از ماده است ذاتا وفعلا، عاقل است بلحاظ انیکه مجردی است که مجردی پیش او حاضر است ومعقول است بلحاظ آنکه مجردی است که پیش مجردی حاضر است. پس می شود یک چیز هم عقل باشد هم عاقل وهم معقول به اعتبار مختلف.

بیان مطلب: ۱. خداوند تعالی عقل محض است، چرا که مجرد از ماده است ذاتاً وفعلا وبعبارت دیگروجود صوری است، حال وجود صوری که مجرد ازماده است یا قائم بذاته است یا قائم بغیره، اگر وجود مجرد قائم بغیره باشد نه می تواند چیزی برای او حاصل شود ونه اومی تواند برای خودش حاصل شود بلکه فقط می تواند برای غیر حاصل شود، ووقتی که برای شی حاصل شود آن شی می شود عقل بخاطر حصول این امر مجرد، واگر احتمال حصولش برای شی باشد آن شی می عقل بالقوه واگر حاصل شود برای شی که قوه ی کسب آنرا داشت آن شی می شود عقل بالفعل. اگر وجود مجرد قائم بذاته باشد می تواند برای خودش حاصل شود ودراین صورت می عقل بذاته.

ص: ۱۷۹

متن: و لمّـا أثبت کونه تعـالی عالمـاً بـذاته و بمـا سـواه أراد أن یجیـب عـن أدلّـه المنکریـن لعلمـه تعـالی، وهـم فرقتـان من الأوائل[:قدما]:

الأُولی: من نفی علمه تعالی مطلقاً[:بـذاته وبغیره] متمسّـکاً بأنّ العلم إمّا إضافه محضه، أوصـفه ذاتُ إضافهٍ، علی ما مرّ فی «مسأله العلم».

وعلی التقدیرین[:چه اضافه محضه باشد وچه صـفت ذات اضافه] یسـتدعی نسـبهً بین العالم و المعلوم، و النسبه تستدعی المغایره بین الطرفین، فلاـ یمکن تحقّقهـا حیث لاـ مغایره أصـلًا، فلا یمکن أن یعلم[:حق تعالی] ذاته، و إذا امتنع علمه[حق تعالی] بـذاته، امتنع علمه بما سواه؛ لأنّ علمه بغیره یستلزم علمه بذاته علی ما مرّ]:ص۱۳۱، س۶].

و الجواب منع اسـتدعاء النسـبه العلمیّه المتغایرهَ الحقیقیّه، بل المغایرهُ الاعتباریّه کافیه فیها[:نسبت علمیه] کما فی علمنا بذواتنا. و إلی هذا أشار بقوله : (و التغایر اعتباریّ).

و تحقیق ذلـک[:کافی بودن تغایراعتباری] فی "الشـفاء" حیث قال: «واجب الوجود عقلٌ محضٌ، لأنّه ذاتٌ مفارِقَهٌ للمادّه من کلّ وجه[:نه تعلق حلولی دارد ونه تعلق تـدبیری]. وقد عرفت أنّ السّـبب فی أن لا یعقل الشـی ء هو الماده و علائقها لا وجودُه. و أمّا الوجـود الصـوریّ، فهـو الوجـود العقلیّ و هـو الوجـود الّـذی إذا تقرّر فی شـی ء صـار للشـی ء به[:وجود] عقـل، والّـذی یحتمل نیله[:الذی] هو عقل بالقوّه، و الّذی ناله الفعل بعد القوه هو العقل بالفعل علی سبیل الاسـتکمال و الّذی هو له ذاته هو عقل بذاته و لذلک هو معقول بذاته.

معقول وعاقل بودن واجب تعالی ۹۴/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معقول وعاقل بودن واجب تعالی

بحث دربیان کلام ابن سینا داشتیم که می گوید واجب تعالی هم عقل است هم عاقل وهم معقول. عقل بودن واجب تعالی بیان شد حال می پردازیم به عاقل بودن ومعقول بودن واجب تعالی.

ص: ۱۸۰

۲. واجب تعـالی معقول محض است، چرا که مـانع از معقول بودن مـاده وعلاـئق مـاده است، چنـانکه مـانع از عقـل بودن مـاده وعلاـئق ماده است، وحق تعالی مجرد ازماده وعلائق ماده است واز آنجای که مجردی است قائم بـذاته می توانـد برای خودش حاصل شود ولذا معقول لذاته یا معقول محض است، چنانکه معقول بذاته است، نه معقول بواسطه غیر.

۳. واجب تعـالی عاقـل محض است، چرا که هم عقل بـذاته است وهم معقول لـذاته. پس معقولِ ذاتش است یعنی ذاتش عاقل ذاتش یا عاقل محض است.

از بیـان فوق روشن شـد که واجب تعـالی هم عقل است هم عاقل وهم معقول، بلحاظ اینکه ذاتی است مجرد از ماده ذاتاً وفعلاً عقـل است، بلحـاظ اینکه ذات مجردش حاصل است برای ذاتش معقول است وبلحاظ اینکه برایش حاصل ذات مجردش عاقل است، چرا که معقول آن است که ذات مجردش پیش شـی حاصل باشـد، وعاقل آن است که ذات شـی مجردی نزد او حاصـل باشـد. حال آن شـی ممکن است ذات معقول وعاقل باشد یا شـی دیگر. پس عاقل ومعقول بودن ملازم با تکثر نیست، بلکه می شود یک چیزهم عاقل باشد وهم معقول به دواعتبار.

متن: ولـذلک هو معقول محض؛ لأنّ المانع للشـی ء أن یکون معقولاً هو أن یکون فی مادّه و علائقها، و هو المانع عن أن یکون عقلاًـ و قـد بیّن لـک هـذا، فالبری ء من الماده و العلائق، المتحقّق بالوجود المفارق[:آنچه که تحقق دارد به وجود تجردی] هو معقول لذاته؛ و لانّه عقل بذاته و هو أیضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول، لا أنّ هناک أشیاءَ متکثّرهً، وذلـک لأـنّه بمـا هو هویّه مجرّده عقـل، و بمـا یعتبر له أنّ هویّته المجرّده لـذاته فهو معقول لـذاته، و بما یعتبر له أنّ ذاته له هویّه مجرّده و هو عاقل ذاته؛ فانّ المعقول هو الّذی ماهیّته المجرده لشـی ء و العاقل هو الّذی له ماهیّه مجرّده لشـی ء و لیس من شرط هذا الشی ء ان یکون هو أو آخر بل شیء مطلقاً والشی ء مطلقا أعمُّ مِن هو[:عاقل] أو غیره[:عاقل].

ص: ۱۸۱

بنـابراین اول تعـالی باعتبار اینکه ماهیت شـی مجرد پیش اول حاصل است عاقل است وباعتبار اینکه ماهیت مجردش پیش شـی حاصل است معقول است، وآن شـی ذات واجب تعالی است. پس واجب تعالی عاقل است به این لحاظ که ماهیت مجردی که ذاتش باشد پیش او حاصل است ومعقول است به این اعتبار که ماهیت مجردش پیش ذاتش حاصل است.

متن: فالأوّل[:اول تعالی] باعتبارک أنّ له[:اوّل] ماهیّه مجرّده لشی ء هو[:اول تعالی] عاقل، و باعتبارک أنّ ماهیّته المجرده لشی ء هو معقول، و هذا الشـی ء هو ذاته فهو[:اول تعالی] عاقل بأنّ له الماهیّه المجرّدهَ لشی ء هو ذاته، ومعقول بأنّ ماهیّته المجرّده هی لشی ء هو ذاته.

از بیان فوق روشن شد که اقتضای عاقل بودن آن است که معقولی داشـته باشد، حال آن معقول می شود ذات خود عاقل باشد یا شی دیگر.

متن: وکلّ من تفکّر قلیلاً علم أنّ العاقل یقتضی شیئاً معقولاً، و هذا الاقتضاء لا یتضمّن أنّ ذلک الشی ء هو أو آخَرُ.

ابن سـینا: ازآنچه که بیان کردیم روشن شد که نفس معقول وعاقل بودن شی نه موجب تغایر ذاتی است ونه حتی موجب تغایر اعتبـاری، چرا که برای تحقق عاقـل ومعقول بودن تقـدم وتـاخر درترتیب معـانی کافی است، معقول آن است که ذات مجردش حاصـل است برای ذاتش وعاقـل آن است که برایش حاصـل است ذات مجردش. پس برای تحقق عاقـل ومعقول کـثرت لاـزم نیست، بلکه شی واحد کافی است بدون حتی تغایر اعتباری.

متن: ثم قـال: فقـد فهمت أنّ نفس کـونه[:شـیء] معقولاً ـ و عاقلاً ـ لا ـ یـوجب أن یکـون اثنین فی الـذات و لا ـ اثنین فی الاعتبـار أیضـاً[:همان طورکه تغایرذاتی لازم نیست]؛ فإنّه لیس یحصل الأمرین إلّا اعتبارَ أنّ ماهیّته[:اسم أنّ] مجرّده لـذاته[:خبرأنّ]، و أنّه ماهیّه مجرّده أنّها لها و هاهنا تقدیم و تأخیر فی ترتیب المعانی و الغرض المحصّل شـی ء واحد بلا قسمه[:عالم ومعلول] فقد بان ان کونه[:شی/اول تعالی] عاقلاً و معقولاً لا یوجب فیه[:شی/اول تعالی] کثرهً ألبته» انتهی

ص: ۱۸۲

دلیل گروه دوم که منکر علم اله به غیر اند ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل گروه دوم که منکر علم اله به غیر اند

بحث درعلم الهی داشتیم دوگروه علم الهی را قبول ندارند، گروه اول معتقد اند که خداوند تعالی نه علم به ذات دارد ونه علم به غیر وگروه دوم می گویند حق تعالی علم به غیر ندارد.

دلیل گروه دوم: اگر خداوند تعالی به غیر علم داشته باشد لازم می تکثیر ذات الهی وتکثر ذات الهی باطل است پس باری تعالی علم به غیر ندارد.

توضیح مطلب: علم عبارت است از ارتسام صورت در ذات واز آنجای که ماسوی اله متکثر اند اگر حق تعالی به غیر علم داشته لازم صور کثیر مرتسم درذات الهی باشد ودرنتیجه ذات یا متکثر می شود ویا مشتمل برکثیر، که باطل است.

تذکر: مشاء علم الهی به غیر را از طریق ارتسام صورت های علمی در ذات الهی می دانند ولی معتقد اند این صور لازم ذات اند نه داخل در ذات ولذا اشکال فوق بر مشاء وارد نیست. چنانکه برقائلین به علم حضوری وارد نیست.

ان قلت: اگر صور مرتسم لازم ذات هم باشند لازم می آید کثرت ذات؛ چرا که ذات ملزوم صور مرتسم است ولازم منشی درملزوم دارد پس باید ذت کثیر باشد.

قلت: مشاء صورمرتسم را درطول هم می دانند مثلاـ صورت عقول اول مرتسم درذات الهی است وصورت عقل دوم مرتسم درعقل اول وهکذا با این تصویر تکثر صورت مستلزم تکثر در ذات نمی شود.

اشکال صدرا برمشاء : اگر علم الهی به غیر از طریق صورت مرتسم باشد وصور لازم ذات وبیرون از ذات باشد لازم می آید که ذات الهی خالی از علم باشد وخداوند تعالی درمرتبه ذات علم به اشیاء نداشته باشند.(صدرا این اشکال را برعرفا که تعین ثانی مرتبه علم الهی می دانند هم دارد).

ص: ۱۸۳

جواب از اشکال صدرا: هم مشاء وهم عرفا وهمه کسانیکه قائل به عینیت صفات وذات اند اصل علم را عین ذات می دانند وتفاصیل علم را بیرون ذات می دانند پس اشکال صدرا وارد نیست.

متن: الثّانیه: مَن ینفی علمه[:تعالی] بغیره مع کونه عالما بذاته، متمسّـکاً بأنّ العلم صوره مساویه للمعلوم[ولذا معلوم را نشان می دهد] ومرتسمه فی العالِم کما مرّ فی "مسئله العلم" فصور الأشیاء المختلفه مختلفه علی ما مرّ هناك[:مساله علم] أیضاً، فیلزم بحسب کثرهُ المعلومات کثره الصور فی الذات الأحدیّه و کونُها قابله لتلك الصّور و فاعله لها؛ لوجوب استنادها[:صور] إلیها لامتناع أن یکون تعالی محتاجاً فی ما هو کمال له إلی غیره.

قال المصنّف فی "شرح رساله العلم":« إنّ هـذین المذهبین[:مذهب اول که منکرمطلق علم است ومذهب دوم که منکرعلم به غیر است] مذکوران فی کتب المذاهب و الآراء منقولان عن القدماء».

جواب از دلیل گروه دوم: مقدمه: علم دوقسم است: حصولی وحضوری؛ چرا که علم عبارت است از حصول معلوم برای موجود مجردی قائم به ذات که شأنیت علم را دارد وحصول معلوم [۱]گاهی به ارتسام صورت معلوم در ذات عالم است، مثل علم ما به امور بیرون اذات [۲]وگاهی به حضور خود معلوم درنزذ عالم است، بدون انیکه ارتسام درعالم داشته باشد، مثل حضور معلول درنزد علت که خود معلول درنزد علت حاضر است؛ چرا که حصول درنزد علت متوقف برارتسام صورت معلول درعلت نیست، بلکه کافی است که معلول درنزد علت حاضرباشد. واز آنجای که وجود معلول از وجود علت منفک نیست هرمعلولی درنزد علت حاضراست یعنی معلول پیش علت حاصل است.

متن: والجواب یستدعی تمهید مقدّمه، هی أنّ العلم علی قسمین: حصولیّ و حضوریّ؛ لأنّ العلم عباره عن حصول المعلوم لما من شأنّه أن یکون عالماً، وهو المجرّد القائم بذاته، وذلک الحصول [۱]قد یکون بارتسام صوره المعلوم فی العالم حیث لا حضور لذاته لدیه، کما فی علمنا بما سوی ذواتنا و قوانا و الصّور المرتسمه فینا، [۲]وقد یکون بحضوره[:معلوم] بنفس ذاته عند العالم من غیر حاجه إلی ارتسام فیه[:عالم] و قیامها[:صور] به[:عالم]، وذلک کما للمعلول عند العلّه؛ فإنّ حصوله[:معلول] عندها[:علت] لا یتوقف علی ارتسام صورته[:معلول] فیه[:علت]، بل یکفی فیه[:حصول] حضوره[:معلول] بنفس ذاته لدیها؛ [دلیل برای یکفی:]إذ لا انفکاک بین ذات العلّه و ذوات المعلولات فی الوجود، فحیثما وجدت العلّه وجد المعلول معها غیرَ منفکّ عنها و هذا[:معلول ازعلت منفک نمی شود] معنی حصوله[:معلول] لها[:علت].

ص: ۱۸۴

جواب از دلیل منکرین ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از دلیل منکرین

گروهی از منکرین معتقد اند که واجب تعالی عالم به ماعدا نیست؛ چرا که علم به غیر اولا موجب تکثر درذات الهی می شود، وثانیا مستلزم آن است که فاعل وقابل یکی باشد، وتکثر درذات الهی جایز نیست چنانکه اجتماع فاعل وقابل باطل است. پس علم الهی به ماعدا باطل است.

جواب مصنف ازدلیل گروه دوم: مقدمه: علم دوقسم است: ۱. حصولی؛ ۲. حضوری. چرا که علم عبارت است از حصول معلول نزد مجرد قائم بذاته. طبق این تعریف علم دوتا شرط دارد یکی حصول ودیگری حصول نزد مجرد قائم بذاته. اما حصول یا با ارتسام صورت است ویا با حضور خود معلوم نزد عالم، مثل علت ومعلول که خود معلول نزد علت حاضر است، چنانکه بیان شد. پس شرط اول علم که حصول باشد درعلت ومعلول وجود دارد، ومعلول نزد علت حاصل است یعنی وجودش حاضر است. علاوه براین علت مجرد قائم بذاته هم است بنابراین علت به معلولات خود علم دارد، همان گونه بدلیل حضور ذات برای ذات به ذات خود علم دارد.

باتوجه به بیان فوق درعلم علت به معلول هیچ یک از دوتالی فاسد لازم نمی آید، چرا که تکثر درذات واجتماع فاعل وقابل وقتی است که علم حصولی باشد، اما علم علت به معلول علم حضوری است. واجب تعالی علت معلولات است واز آنجای که معلول لازم علت است از علت منفک نیست ودرنتیجه حاضر نزد علت نیست وهمین برای علم واجب تعالی کافی است، بدلیل آنکه حصول معلول نزد علت اشد است از حصول صورعلمیه نزد عالم، چرا که معلول بدون مشارکت غیر از علت صادر می شود وصورعلمیه با مشارکت غیر از عالم صادر می شود، به این دلیل که عالم قابل صورعلمیه است وعلت فاعل معلول است وحصول عند الفاعل قوی تر است از حصول عند القابل، چرا که رابطه فاعل به فعل رابطه ی وجوبی است ورابطه ی قابل به مقبول رابطه ای امکانی است، قابل می تواند مقبول را داشته باشد نه اینکه حتما داشته باشد ولی فاعل حتما فعل را دارد که صادر می کند، وروشن است که وجوب اشد از امکان است. پس اگر حصول صورعلمیه نزد عالم علم باشد حصول معلول نزد علت بطریق اولی علم است.

ص: ۱۸۵

متن: فإذا كانت العلّه مجرّداً قائماً بذاته، فهی لا محاله عالمه بمعلولاتها، كما أنّها عالمه بذاتها؛ لكونها غيرَ فاقده إيّاه كما أنّها غير فاقده لذاته. وما مرّ فی مسأله العلم كان من أحكام العلم الحصولیّ؛ لكونه[علم حصولی] من الكيفيّات النفسانيّه و البحث هناك[:مساله علم] كان منها[:علم حصولی] دون العلم الحضوری، و إذا ثبت ذلك[:علم درهمه حال احتیاج به صورت ندارد، بلکه علم حصولی احتیاج به صورت دارد] ثبت أنّه (لاـ يستدعی العلم صوراً مغايره[:صورکه بلحاظ وجود مغایرمعلومات وبلحاظ ماهیت عین آن است] للمعلومات عنده تعالى) مرتسمهً فيه[:ذات الهی]، لكونه تعالى علّه لذوات المعلومات غير فاقده إيّاها، فيكفی فی علمه تعالى بها[:معلولات] حضور ذواتها لديه و حصولُها عنده ، (لأنّ نسبه الحصول) أی حصولِ المعلومات

المعلوله له تعالى فى كونه[:حصول] حصولاً ـ (إليه) تعالى (أشدُّ من نسبه حصول الصّور المعقوله لنا[:متعلق حصول])
الحاصله[:صفت صور] فى أنفسنا إلينا؛ لكون[:تعليل اشد بودن] تلك المعلومات معولةً له تعالى وصادره عنه بدون مشاركه من
غيره، وكون هذه الصّور صادره عنّا و معلوله لنا بمشاركهٍ من غيرنا؛ لكون انفسنا قابله لها فقط[:قيد قابل] و أمّا العلّه الفاعله
لها[:صور] المفيضه إيّاها[:صور] فهى خارجه عن أنفسنا لا ـ محاله، فحصول الصور لنا حصول للقابل و هو[:حصول...]
بالإمكان[:قابل مى تواند داشته باشد نه انيكه بايد داشته باشد]، وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقلّ و
ذلك[:حصول للفاعل] بالوجوب، و لا ـ شكّ فى كون الوجوب أشدّ من الإمكان، فإذا كان الحصول هو حقيقةَ العلم، وكان
حصول المعقولات لنا علماً، كان حصول المعلومات له تعالى علما بالطريق الأولى.

فثبت أنّ علمه تعالى الأشياء لا يتوقّف على ارتسام صورها[:اشيا] فيه[:ذات الهى] ليلزم التكثّر فى ذاته الأحديّه، وكونُها فاعلةً و
قابلةً.

ص: ١٨٦

اقوال درعلم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال درعلم الهی به ماعدا

منکرین علم الهی برخی شان مطلق علم را انکار می کننـد، هم علم به ذات وهم علم به غیر را، وبرخی دیگر فقط علم به غیر را انکـار می کننـد. خواجه درجواب گروه دوم گفت علم الهی حضوری است واشـکال تکثر درذات واجتمـاع فاعـل وقابـل لازم نمی آید.

از جواب خواجه روشن شـدکه ایشان علم الهی به ماعدا را حضوری می داند، واین یکی از اقوال پنج گانه درباب علم الهی به ماعدا است.

متن: و اعلم: أنّ هذا الکلام من المصنّف ــ مع کونه جواباً عن الدلیل المذکورــ إشاره إلی ما هو مختاره فی کیفیّه علمه تعالی بالأشیاء؛ فإنّ للحکماء فیها[:کیفیت علم] اختلافاً. و لابأس بأن نفصّل المقام و نبسّطَ فی الکلام و نأتیّ بمُرّ الحقّ فی هـذا المرام، فنقول:

اختلفت الحکماء فی کیفیه علمه تعالی بالأشیاء إلی خمسه مذاهب:

اقوال درباب علم الهی:

۱. قول انکسیماس ملطی: خداوند تعالی به اشیا از طریق صور مطابق با اشیا وقائم به ذات الهی علم دارد.

متن:الأوّل: مذاهب انکیسمایس المِلْطیّ

و هو أن علمه تعالی بالأشیاء إنّما هو بصور زائده علی الأشیاء مطابقهٍ لها[:اشیا] قائمهٍ بذاته تعالی.

۲. قول ثالس ملطی: خداوند تعالی به اشیا علم دارد از طریق صورمغایر اشیا ومطابق با آن که قائم اند به ذات معلول اول.

بیان مطلب: خداونـد تعالی بود وهیچ چیزی دیگری نبود وبعد اشـیا را ابداع کرد بدون الگو، چرا که اولا: اگر قبل از ابداع غیر از باری تعالی چیز دیگری ــ مثلا الگوــ می بود، لازم می آمـد که دوجهت می داشتیم یا دوحیث می داشتیم لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

ص: ۱۸۷

بیـان ملازمه: اگر قبل از ابـداع الگو وصورت وجود می داشت بایـد دوجهت می داشتیم تا خداونـد تعالی دریک جهت باشـد وآن صورت والگو درجهت دیگر ویـا دوحیث می داشتیم یـک حیث خـدایی ویک حیث صورتی تا خـدا صاحب آن صورت

می بود.

بطلان تالی: هیچ گونه کثرتی درباری تعالی وجود ندارد ولذا دوجهت داشتن ودوحیث داشتن که موجب تکثرباری تعالی می شوند باطل اند.

باتوجه به بیان فوق خداوند تعالی ابداع کردی شی که هیچ گونه وجودی نداشت حتی وجود علمی پس صورت علمی اشیا درنزد باری تعالی موجود نیست.

متن:الثّانی: مذهب ثالس المِلطیّ

وهو أنّ علمه تعالی بالأشیاء زائده علیها[:اشیا] مطابقهٍ لها قائمهٍ بذات المعلول الأوّل لا بذاته تعالی. کما نَقل[:شهرستانی] عنه فی کتاب "الملل و النحل" أنّه قال: «إنّ القول الّذی لا مردّ له هو أنّ المبدِع و لا شی ء مبدَع[:خداوند درازل بود وهیچ چیز دیگر نبود]، فأبدع الّذی أبدع و[:حالیه] لا صوره[:الگوونمونه] له[:الذی...] عنده فی الذات؛ لأنّ قبل الإبداع إنّما هو[:مبدِع] فقط، وإذا کان هو فقط، فلیس یقال حینئذ جههٌ و جههٌ، حتی یکون هو[و]صورهٌ، أوحیثٌ وحیثٌ، حتی یکون هو ذا صوره. والوحده الخالصه تنافی هذین الوجهین.

و هو[:خدا/ابداع] یؤیِّس[:یوُجد] ما لیس بأیس[:وجود]، وإذا کان هو مُؤیِّسَ الأیسات ـ فالتأییس[:ایجاد] لا من[:ازناحیه] شی ء[:صوره] متقادم ـ فمؤیّس الأشیاء لا یحتاج أن یکون عنده صوره.

قول دوم درعلم الهی ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول دوم درعلم الهی

بحث دراقوال داشتیم که درباب علم الهی به ماعدا وجود دارد. قول اول علم الهی به ماعدا را از طریق صوری می داند که زائد براشیا وقائم به ذات الهی انـد. قول دوم علم الهی به ماعـدا را توسط صور می دانـد که زائـد براشیا وقائم به معلول اول اند، نه ذات الهی. دلیل اول برای اینکه صورقائم به ذات الهی نیست بیان شد، حال می پردازیم به دلیل دوم.

ص: ۱۸۸

ثانیا: اگر برای ابداع اشیا الگووصورتی درنزد باری تعالی وجود می داشت یا آن الگو وصورت مطابق است با موجودی که بعدا می آید ویا مطابق نیست لکن التالی بکلاقسمیه باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: ملازمه بین مقدم وتالی روشن است، چرا که صورت علمی یا الگو از دوحال خارج نیست یا مطابق است ویا مطابق نیست، شق سومی ندارد.

بطلان تالی: اگر صورت مطابق با خارج باشد لازم می آید هم تکثر درذات الهی وهم تغییر، چرا که اشیا خارجی یا گلی است مثل اجناس وانواع ویا جزئی مثل اشخاص. پس باید صور کلی داشته باشیم که کلیات را نشان دهند وصوردیگری که مطابق اشخاص باشند واین تکثر درذات است، علاوه براین ازآنجای که جزئیات درحال تغییر اند باید صور تغییر نماید تا تطابق داشته باشند، واین تغییردرذات الهی است وتکثروتغییر ذات الهی محال است پس صورمطابق که عند الله باشد محال است.

اگر صورمطابق با خارج نباشد این خلاف فرق است وباطل، چرا که قرار شد صورالگوباشد برای اشیا وعلم الهی به اشیا وصورت که مطابق نیست نمی تواند علم الهی باشد والگو برای اشیا خارجی.

متن: ثمّ قال: و أیضاً فلوکانت الصوره عنده[:تعالی] أکانت مطابقةً للموجود الخارج أم غیرَ مطابقه؟ فإن کانت مطابقه فلتتعدّدْ الصوره تعدُّدَ[:بنحوتعدد] الموجودات، ولیکن کلّیّاتها[:صور] مطابقةً للکلّیّات، و جزئیّاتها[:صور] مطابقةً للجزئیّات و تتغیّر[:صور] بتغیرها[:موجودات خارجی] کما یتکثّر بتکثّرها، و کلّ ذلک محال؛ لأنّه ینافی الوحده الخالصه. و إن لم تطابق الموجودَ الخارج فلیست إذن صوره إنّما هو شی ء آخَرُ.

نحوه علم الهی به ماعدا: خداوند تعالی اولین موجود را بدون الگو آفرید والگوی سایر اشیا را درآن قرار داد وآنگاه سایر اشیا را از روی الگوی که درعنصراول قرار دارد آفرید. واز آنجای که الگوی سایر اشیا را هم ابداعاً درعنصراول قرار داد پس درحقیقت سایر اشیا را هم بدون الگوی که درخودش است آفرید. پس صورهمه ی اشیا درعنصراول قرار دارد نه درذات الهی.

ص: ۱۸۹

متن:ثم قال لکنّه ابدع العنصر الّذی فیه صور الموجودات و المعلومات کلّها و ابتعث من کلّ صوره موجود فی العالم علی المثال الّذی فی العنصر الاوّل فمحلّ الصوره و منبع الموجودات هو ذات العنصر.

و ما من موجود فی العالم العقلی و العالم الحسّی الا فی ذات العنصر صوره له.

بطلان تصورعامه: عامه تصور می کنند که صورعلمیه موجودات درذات الهی قرار دارد. بطلان این قول از بیان فوق روشن شد. چرا که خداوند تعالی عنصر اول را ابداعاً وبدون الگو آفریده است وصورعلمیه سایر موجودات درآن قراردارد نه درذات الهی، تا به وحدانیت اش آسیب برسد.

متن: قال: و من کمال الأوّل الحقّ أنّه أبدع مثل هذا العنصر، فما یتصوّره العامّه فی ذاته تعالی أنّ فیها[:ذات تعالی] الصّورَ ــ یعنی صور المعلومات ــ فهو فی مُبدَعه، ویتعالی بوحدانیّته و هویّته عن أن یوصف بما[:محل بودن برای صور] یوصَف مبدعه» انتهی.

۳. قول افلاطون: علم الهی به ما عدا از طریق صورعلمیه است، اما صورعلمیه که نه قائم به ذات الهی است ونه قائم به عقل اول، بلکه قائم به ذات خود اند وجوهر.

ان قلت: صورعلمیه علم عالم اند ووصف او چگونه می تواند قائم به ذات باشند؟

قلت: مراد افلاطون از صورعلمیه قائم به ذات مُثُل اند که جواهر قائم به ذات اند، ورب النوع اشیا. واز آنجای که خداوند تعالی به مُثُل علم حضوری دارند ومُثُل رب النوع اشیاء مادی است وماهیت مُثُل با ماهیت اشیا مادی فرق ندارد می تواند اشیا مادی را نشان دهد ولذا علم الهی به ما عدا محسوب می شوند.

ص: ۱۹۰

متن: الثّالث: المذهب المنسوب إلی أفلاطون، و هو انّ تلک الصور قائمه بذاتها.

و قد اتّفقوا علی بطلانها؛ إذ لا معنی لکون الصّور العلميّه قائمةً بذاتها لا فی محلّ و لا فی موضوع؛ لأنّها[:صورعلميه] موجودات ظلّيّه لا عينيّه.

قول چهارم وپنجم درعلم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول چهارم وپنجم درعلم الهی به ماعدا

بحث درمذاهبی داشتيم که درباب علم الهی به ماعدا وجود دارد. قول سوم نظر افلاطون است که علم الهی به ماعدا را از طريق صورعلميه قائم به ذات می داند.

بررسی قول فلاطون: علما اتفاق نظر دارند بربطلان قول افلاطون، چرا که صورعلميه موجودات ذهنی است نه عينی، ومعنا ندارد که محل وموضوعی نداشته شاند، بلکه قائم بذات باشند.

ابن سينا: ظاهر قول افلاطون باطل است (مثل قول فيثاغورث که اعداد را اصل عالم می داند)، ونياز به تاويل دارد، بهترين توجيه اش آن است که بگوييم مُثُل افلاطونی عقول عرضيه و ارباب افراد مادی وطلسمات اند. واز آنجای که خداوند تعالی به مُثُل علم حضوری دارد و ماهيت مُثُل با ماهيت افراد مادی يکی است به افراد مادی هم علم دارد، چرا که رب النوع هرنوع ماهيت لابشرط است ومی تواند تمام افراد مادی آن نوع را نشان دهد.

متن: وقد بالغ الشيخ فی "الشفاء" فی إبطال المُثُل و التعليميّات[: عددکه فيثاعورث اصل همه چيزمی داند] بما لا مزيد عليه، بل أوجب أكثرُهم تأويلَها، وأحسنُ التوجيهات أنّها عباره عن أرباب الطلسمات و هی الجواهر العقليّه العَرْضيّه المدبّره كلّ منها لنوع من الأنواع الماديّه الجسمانيّه المسمّاه عندهم بالطلسمات[:افراد نوع مادی].

مقايسه سه مذهب: سه قول از اين جهت که هرسه علم الهی را از طريق صورت می دانند مشترک اند، ولی قول اول علم الهی ازطريق صوری می داند که قائم به ذات الهی اند، قول دوم علم الهی را از طريق صوری می داند که قائم به معلول اول است واز آنجای که معلول اول معلوم به علم حضوری است صورموجود درآن هم معلوم به علم حضوری است، که حاکی از موجودات خارجی. قول سوم هم علم الهی را از طريق صورعلميه می داند که قائم به ذات اند وحاضر درنزد باری وازآنجای که رب النوع افراد مادی است علم به آنها هم محسوب می شود. مذهب اول را علم حصولی می نامند ومذهب سوم را علم حضوری.

ص: ۱۹۱

متن:وهذه المذاهب الثّلاثه مشترکه فی کون علمه تعالی بالأشياء بصورها المطابقه لها، وهذا العلم المسمّی بالعلم الحضوريّ،

والأوّل منها[:سه قول] بالحصوليّ.

قول چهارم: فرفريوس قائل به اتحاد عاقل ومعقول است وخداوند تعالى كه عاقل است با معقولاتش متحد است، اما با وجود لغيره اش نه با وجود لنفسه ونه با ماهيت شان.

متن: الرّابع: مذهب فرفوريوس و من تبعه من المشائين

و هو القول باتّحاده تعالى مع المعقولات، بناءً على مذهبهم من القول باتّحاد العاقل و المعقول، على ما مرّ فى "مسأله العلم من الأعراض" مستقصى[:بطوركامل].

قول پنجم: شيخ اشراق علم خداوند تعالى به ماعدا را حضورى اشراقى مى داند.

متن: الخامس: مذهب صاحب الاشراق

و هو القول بالعلم الحضورى الاشراقى و قد استفاده بزعمه فى خلوته الذّوقيّه عن روحانيّه أرسطاطاليس.

حكايت منامیه شيخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حكايت منامیه شيخ اشراق

بحث درعلم الهى به ماعدا داشتيم، شيخ اشراق علم الهى به ماعدا را حضورى مى داند، وبراى آنكه كستره وموارد علم حضورى را بيان كند حكايت منامیه را نقل مى كند.

حكايت منامیه: زمانى اشتغال علمى ام زياد بود وبه فكر زياد ورياضت علمى مشغول بودم، وحال آنكه مساله علم برايم سخت شده بود واز كتب چيزى بدست نياوردم كه روشن كند. شبى از شب ها، دربين خواب وبيدارى، ناگهان حالتى مرا ربود با لذت فراگير، جرقه ى درخشان ونوربلند بالا درهيئت وصورت پيرانسانى. وقتى كه او را ديدم شناختم كه ارسطو است، فرياد رس نفوس وپيشوايى حكمت، باهيئتى كه خوشم آمد وعظمتى كه مرا متحير كرد، ولى او با خوش آمد گويى وسلام دهشتم را زايل كرد ووحشتم را تبديل به انس، ولذا از صعوبت مساله ى به اوعلم شكايت كردم.

ص: ۱۹۲

متن: قال فى "التلويحات": «كنت زماناً شديدَ الاشتغال[:اشتغالات علمى ام زياد بود]، كثيرَ الفكر و الرياضه[:بلحاظ علمى] وكان يصعب علىّ مسأله العلم، وما ذكر فى الكتب[:درباب علم] لم يتنقّح لى، فوقعتْ ليلةً من الليالى خُلسةٌ[:حالتى كه مرا ربود] فى شبه نومٍ لى فإذا أنا بلذَّةٍ غاشيه[:فرا گيروپوشنده]، و برقه لامعه[:درخشنده]، و نور شعشعانىّ[:بلند بالا ونيكوخلقت] مع تمثّل شبح انسانىّ[:پيرازنوع انسانى]، فرأيته فإذا هو غياث النفوس و إمام الحكمه المعلم الأوّل[:ارسطو] على هيئه أعجبتنى، و

أَبَّهَةٍ[:عظمت وشکوت] أدهشتنی[:متحیرکرد]، فتلقّانی بالترحیب[:خوش آمد گوئی] والتسلیم[:سلام] حتّی زالت دهشتی و تبدّلت بالأُنس وحشتی، فشکوت إلیه من صعوبه هذه المسأله[:مساله علم].

به من گفت: به نفست مراجعه کن مشکل حل می شود.

متن: فقال لی: أرجع إلی نفسک تنحل لک[:مشکل حل می شود].

گفتم: چگونه؟

متن: فقلت: و کیف؟

گفت: وقتی که خودت را درک می کنی آیا باخودت خودت را درک می کنی یا با چیز دیگر؟ اگر با چیز دیگردرک کنی از دوحال خارج نیست یا آن چیز قوه ی از قوای نفس است یا ذات دیگر، درهرصورت چه قوه از قوای نفس باشد یا ذات دیگر، درک خودش نیاز به واسطه دارد ودرک آن واسطه هم نیاز به واسطه دارد وهکذا، این تسلسل است ومحال. اگر با خودت خودت را درک می کنی آیا با صورتی که از خودت می گیری خودت را درک می کنی یا بدون صورت.

متن: قال: إنّک تدرک لنفسک، فإدراکک لذاتک بذاتک أو غیرها[:قوه ی غیر از نفس]؟ فیکون لک إذن[:که باقوه درک می کنی] قوّه أخری، أو ذات[:ذات دیگر] تدرک ذاتک، والکلام عائد و ظاهرٌ استحالته[:چون عود کلام منتهی به تسلسل می شود اشکال دارد]، وإذا أدرکت ذاتک بذاتک، بأعتبار أثرٍ[صورت علمیه] فی ذاتک؟

ص: ۱۹۳

گفتم: باصورتی که از نفسم می گیرم.

متن: فقلت: بلی[:بله].

گفت: اگر آن صورت مطابق بانفست نباشد، صورت خودت نخواهد. پس چگونه خودت را ادراک می کنی.

متن: قال: فإن لم يطابق الأثر[:صورعلميه] ذاتک فليس[:اثر] صورتها[:ذات] فما أدركتها[:ذات].

گفتم: آن صورت مطابق نفسم است.

متن: فقلت: فالأثر صوره ذاتیّ.

گفت: آیا صورتی که از نفست می گیری مطلق است یا خصوصیات دیگری هم دارد؟

متن: قال: صورتك لنفسک مطلقه أو متخصّصه بصفات أُخری؟

گفتم: صورت نفسم با تمام خصوصیات انسانی از قبیل علم، قدرت و...

متن: فاخترت الثّانی.

گفت: صورت نفست گلی است وهرصورت دیگری که به آن ضمیمه می شود هم کلی است و ضم کلی به کلی موجب جزئیت وتشخص نمی شود، وحال آنکه نفست شخص وجزئی است. بنابراین باید چیز دیگری موجب جزئیت وتشخص شود، وحال آنکه چیز دیگری وجود ندارد وتوهم که نفست را درك می کنی شخص درك می کنی که قابل صدق برکثیرین نیست. پس درك خودت بواسطه ی صورت نیست.

متن: فقال: كلّ صورةٍ فی النفس هی كليّه و إن تركّبت أيضاً[:همان طورکه خودش کلی است] من كليات كثيره فهی لا تمنع الشركةَ لنفسها، و إن فرض منعها[:صورت] تلك[:شرکت] فلمانع آخَرَ[:مانع غیراز صورت نه خود صورت] و[:حاليه] أنت تدرك ذاتک و هی[:ذات] مانعه للشركه بذاتها، فليس هذا[:ادراک خودت] الادراك بالصّوره.

حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکایت منامیه شیخ اشراق

بحث درحکایت منامیه شیخ اشراق وگفتگوی های ایشان با ارسطومعلم اول داشیتم. رسیدیم به آنجا که ارسطو گفت درك نفست از طریق صورت نیست.

گفتم: وقتی که خودم را درک می کنم مفهوم «أنا» را درک می کنم، نه صورت نفسم را.

ص: ۱۹۴

متن: فقلت: أُدرک مفهوم أنا[:آن اثری را که درک می کنم صورت نفس نیست مفهوم أنا است].

گفت: مفهوم «أنا» هم کلی است وقابل صدق برکثیرین، چرا که هرمفهوم جزئی از آن حیث که مفهوم جزئی است، بدون لحاظ علمیت واشاره کلی است. پس مفهوم «هذا»، مفهوم «أنا»، مفهوم «نحن» ومفهوم «هو» همه کلی است وقتی جزئی می شود که با اشاره همراه شود.

متن: فقال: مفهوم أنا من حیث هو مفهوم أنا[بدون ضمیه کردن اشاره] لا یمنع وقوعَ الشرکه فیه، وقد علمت أنّ الجزئی _ من حیث هو جزئی لا غیر[:از آن حیث که مفهوم است، نه بلحاظ علمیت یا اشاره] _ کلّیٌّ و «هذا[:مفهوم هذا]» و «أنا» و «نحن» و «هو» لها معانٍ کلّیّه من حیث مفهوماتها المجرده دون[:بدون ضمیه] أشاره جزئیّه[:خارجیه].

گفتم: حالا که همه ی راههای که من گفتم باطل نفسم را چگونه درک می کنم؟

متن: فقلت: فکیف إذن[:حالا که همه ی راههای که گفتم باطل شد، نفسم را چگونه درک می کنم]؟

گفت: ازآنجای که ذات خود را با ذاتت درک می کنی، نه بواسطه ی قوه ی ذاتت، ونه با صورت که مطابق یا غیر مطابق ذاتت ونه با مفهوم « أنا»، پس ذاتت هم عقل است هم عاقل وهم معقول.

متن: قال: فلما یکن علمک بذاتک بقوّه عن ذاتک[:قوه ی ازخودت]، فإنّک تعلم أنّک أنت المدرک لذاتک لا غیر، و لا بأثر غیر مطابق[:صورت غیرذاتت]، و لا بأثر مطابق[:صورت ذاتت]، فذاتک[:جواب لمّا] هی العقل و العاقل و المعقول.

گفتم:برایم بشتر توضیح بده.

متن: فقلت: زدنی.

گفت: بدن وسیله ی فعل نفس ومحل افعال نفس است آیا بدن خود را درک می کنی، درک مستمرودائمی؟

ص: ۱۹۵

متن: فقال: ألست[:استفهام تقریری] تدرک بدنک الّذی تتصرف فیه ادراکاً[:مفعول مطلق] مستمراً لا تغیب عنه؟

گفتم: بله.

متن: فقلت: بلی.

گفت: بدنت را چگونه درک می کنی، آیا بواسطه ی صورت شخصی بدنت که درذاتت وجود دارد درک می کنی؟

متن: قال: أبحصول صورهٍ شخصیّهٍ فی ذاتک و قد عرفت استحالته؟

گفتم: نه، با صفات کلی که از آن می گیرم.

متن: فقلت: لا، بل علی أخذ صفاتٍ کلّیّهٍ.

گفت: توبدن خاصت را حرکت می دهی، وبدن خاص وجزئیت را می شناسی، نه صورت بدنت را که کلی است وقابل شرکت افراد مختلف درآن. پس ادراک صورت بدن که کلی است ادراک شخص وجزئی بدنت نیست.

متن: قال: و أنت تحرّک بدنک الخاصّ و تعرفه بدناً خاصّاً جزئیّاً، وما أخذتَ من الصوره نفسِها لا یمنع وقوع الشرکه فیها، فلیس إدراکک لها[:صورت] إدراکاً لبدنک الّذی لا یتصوّر أن یکون مفهومه[:بدن] لغیره[:بدن].

حکایت منامیه ۹۴/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکایت منامیه

بحث درحکایت منامیه شیخ اشراق وگفتگوی ارسطو با ایشان داشتیم. ارسطو بیان کرد که توذاتت را باذاتت را درک می کنی وبدنت را هم با ذاتت درک می کنی، یعنی شخص نفس وشخص بدن را درک می کنی.

ارسطوگفت: تو، درکتب ما خواندی که نفس تفکر می کند با ستخدام قوه ی مفکره، که کارش ترکیب وتفصیل جزئیات وترتیب حد وسط است.(قوه ی متصره وقتی کار حیوانی کند متخیله وزمانیکه کار انسانی کند مفکره نامیده می شود).

همین طور درکتب ما خواندی که متخیله جزئی را درک می کند نه کلی را.

متن: ثمّ إنّک قرأتَ من کتبنا أنّ النّفس تتفکّر باستخدام المفکّره و هی تفصلُ وترکّب الجزئیات و تُربّت الحدود الوسطی؟

ص: ۱۹۶

والمتخیّله لا سبیل لها إلی الکلّیّات؛ لأنّها جزئیّه.

باتوجه به دومطلب فوق سوال های ذیل مطرح می شود:

سوال(۱): اگر نفس ناطقه کلی را درک می کند وکلی از ترکیب جزئیات بدست می آید، نفس که اطلاع برجزئیات ندارد چگونه جزئیات را ترکیب می کند؟

متن: فإن لم یکن للنّفس اطّلاع علی الجزئيّات، فکیف ترکّب مقدّماتها[:جزئیه]؟

سوال(۲): نفس چگونه کلیات را از جزئیات انتزاع می کند؟

متن: وکیف تنزع[:نفس] الکلّيّات من الجزئیات؟

سوال(۳): نفس مفکره را درچه چیزی به کار می گیرد؟

متن: وفی أیّ شی ء تستعمل[:نفس] المتفکره؟

سوال(۴): نفس چگونه صورجزئی را از خیال می گیرد؟

متن: وکیف تأخذ[:نفس] الخیال؟

سوال(۵): متخیله که کارش تفصیل وترکیب صورجزئی است. نفس چه بهره ی مبرد از این تفصیل؟

متن: و ما یفید تفصیل المتخيّله؟

سوال(۶): نفس چگونه با فکرکردن مستعد دریافت علم می شود؟

متن: و کیف تستعدّ[:نفس] بالفکر للعلم بالنتیجه؟

سوال(۷): متخیله که جزئی است چگونه خودش را درک می کند، وحال آنکه صورت متخیله که درنفس است کلی است؟

متن: ثمّ المتخيّله جزئیه کیف تدرک نفسها و[:حالیه] الصوره الماخوذه عنها[:متخیله] فی النّفس کليّه؟

سوال(۸): تو می دانی که متخیله وواهمه ات موجود اند وشخص، وحال آنکه واهمه منکر متخیله وواهه است؟

متن: وأنت تعلم بتخیلک ووهمک الشخصین الموجودین و دریت أنّ الوهم ینکرها؟

گفتم: مرا راهنمایی کن. خداوند از جزای که به اهل علم می دهد به توجزای خیر دهد.

متن: قلت: فارشدنی[:مرا راهنمایی کن] جزاک اللّهُ عن زمره أهل العلم خیر الجزاء.

معنای تعقل ۹۴/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای تعقل

بحث درکلام ارسطو درباره ی حقیقت علم داشتیم، که شیخ اشراق را توجه داد به نفس وبدنش...

ص: ۱۹۷

معنای تعقل:

الف) مشاء: تعقل حضورمجرد است برای مجرد.

ب) ارسطو واشراق: تعقل حضور شی است برای ذات مجرد. بعبارت بهتر تعقل عدم غیبت شی از ذات مجرد است.

طبق معنای مشاء شرط معقول بودن اولا تجرد است وثانیا حضور نزد مجرد، ولی از نظر ارسطوکافی است که شی چه مادی چه مجرد پیش ذات مجرد حاضر است، وبلکه همین که شی از ذات مجرد غائب نباشد تعقل محقق می شود.

فرق حضور وعدم غیبت: حضور موهم دوئیت است ولی عدم غیبت چنین نیست، مثلاـ نمی توانیم بگوییم ذات پیش خود حاضراست اما می توانیم بگوییم ذات از خودش غائب نیست. پس عدم غیبت اعم است از حضور شامل علم ذات بخودش هم می شود.

علم نفس بخودش: نفس مجرد است وشرط عاقل بودن را دارد واز خودش هم غائب نیست پس شرط معقول بودن را هم دارد ولذا نفس خودش را تعقل می کند.

علم نفس بغیر: اموری که از نفس غائب اند یا امکان استحضار خود شان است ویا چنین نیست، مثل آسمان وزمین که فقط بخشی از آسمان وزمین می شود پیش نفس حاضر باشد، اما تمام آسمان وزمین امکان حضور پیش نفس را ندارند، چنین اموری صورت علمی شان پیش نفس حاضر است ونفس به صور علم دارد.

صورعلمیه یا جزئی است ویا کلی. صورعلمیه کلیه درخود نفس حاضر می شوند، وصورعلمیه جزئی درقوای نفس واز آنجای که قوای نفس پیش نفس حاضر اند صور هم بالتبع پیش نفس حاضراند. وقتی که صور علمیه چه جزئی وچه کلی پیش نفس حاضر اند مدرَک ومعلوم بالذات درحقیقت خود همین صور اند وامور بیرونی مدرَک ومعلوم بالعرض اند.

ص: ۱۹۸

متن: قال: و إذا دريتَ أنّها[:نفس] تدرك لا بأثر[:مفهوم أنا وصورت] يطابق و لا بصوره، فاعلم أنّ التعقّل حضور الشی ء للذّات المجرّده عن المادّه.

وإن شئتَ قلت: عدم غیبته عنها و هذا أتمُّ؛ لأنّه یعمّ إدراك الشی ء لذاته و غیره؛ إذ الشی ء لا یحضر لنفسه و لكن لا یغیب عنها. أمّا النفس فهی مجرّده غیر غائبه عن ذاتها بقدر بتجرّدها أدركت ذاتها. وما[:شی] غاب عنها[:نفس] إذا لم یكن[حاصل نشود] لها[:نفس] استحضار عینه[:ما] كالسماء و الارض و نحوهما فاستحضرت صورته[:ما یعنی شی].

أمّا الجزئیات[:صورت علمیه جزئیات] ففی قوی حاضره لها[:نفس]. وأمّا الكلیات[:صورعلمیه كلیه] ففی ذاتها[:نفس]؛ إذ من[:بعض از] المدركات صوره كلیه لا ینطبع فی الأجرام. و المدرَك هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عن التصور، وإن قیل للخارج: إنّه[:خارج] مدرَك فذلك[:مدرك بودن خارج] بقصد ثانٍ[: یعنی ثانیا وبالعرض است].

سه چیز نزد نفس حاضراند ۹۴/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سه چیز نزد نفس حاضراند

ارسطو: سه چیزحاضر برای نفس اند وبعبارت بهتر غائب ازنفس نیستند، یكی خود نفس، دیگری بدن وسومی قوای بدنی كه حال دربدن اند اعم از حواس ظاهره كه لامسه، ذائقه، سامعه، باصره وشامه باشند وحواس باطنه كه حس مشترك، خیال و... است. وباتوجه به ملاك تعقل كه حضور شی درنزد مجرد باشد نفس به این سه امرعلم حضوری دارد. واز آنجای كه صورخیالی هم درپیش نفس حاضر اند نفس به این صورهم علم حضوری دارد، نه اینكه ازطریق تمثل صورت درنفس علم داشته باشد كه علم حصولی است.

ازآنجای كه ملاك ادراك حضور درنزد مجرد است ودربحث ما مراد از مجرد نفس است هرچقدر تجرد نفس بیشتر باشد ادراكش قوی تراست، هم دركش از خودش قوی تراست وهم ازقوای بدنی وبدن درك كامل تری دارد واجزای بشتری از آن را می داند.

ص: ۱۹۹

متن: و ذاتها[:نفس] غیر غائبه عن ذاتها، و لا بدنها جملةً مّا[:فی الجمله]، و لا قوی لبدنها[:نفس] جملةً مّا[:فی الجمله]، وكان الخیال غیر غائب عنها[:نفس]، فكذلك الصور الخیالیّه، فتدركها[:صورخیالیه] النفس لحضورها[:صورخیالیه/خیال] لا لتمثّلها[:صورخیالیه] فی ذات النفس، و لوكان تجردها[:نفس] أكثرَ لكان الإدراك بذاتها أكثرَ و أشدَّ، و لوكان تسلطها[:نفس] علی البدن أشدَّ كان حضور قواها و أجزاؤها لها[:نفس] أشدّ.

ارسطو: علم صفت ذات الاضافه است، ازحیث صفت بودنش كمال است هرچند از حیث اضافه وتعلقش به چیز خاصی كمال نباشد ویا حقیقت علم عبارت است از حضور كه حضور بودنش كمال است گرچه از حیث حضورچیز خاص بودن كمال

نباشـد. خلاـصه: حقیقت ومفهـوم علم کمـال است واز آن حیث که کمـال است تکـثر نـدارد. پس علم اولاـ کمـال است برای موجود عـالم وثانیـا موجب تکثر نمی شود. ولـذا برای بـاری تعـالی ممتنع نیست بلکه ممکن است به امکـان عـام وهرچیزی که برای واجب ممکن به امکان عام باشـد واجب است؛ چرا که امکان عام دوتا مصـداق دارد، یکی واجب ودیگری ممکن خاص وامکان خاص موجب ترکیب از وجود وماهیت ویا ترکیب از قوه وفعلیت است وترکیب وتکثر درواجب وجایز نیست.

متن: ثمّ قـال لی: اعلم أنّ العلم کمال للموجود من حث مفهومه، و لا یوجب تکثّراً، فیجب[:متفرع برکمال بودن وتکثر نداشـتن] للواجب وجوده، لأـنّه کمـال للموجود من حیث هو موجود[:نه ازآن حیث که فلان ماهیت است] و لا یوجب تکثّراً، فلا یمتنع و الممکن العـام علی واجب الوجود یجب له، إذ لاـ یمکن بالإمکـان الخـاصّ شـی ء علیه[:واجب]، فیوجبَ[:حـتی أن یوجب] فیه جهه امکانیّه، فیتکثّر.

علم خداوند تعالی به ماعدا ۹۴/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم خداوند تعالی به ماعدا

ص: ۲۰۰

بحث درحکایت منامیه ی شـیخ اشـراق از ارسـطو داشتیم، ارسـطوبرای روشن شدن علم حضوری شیخ اشراق را متوجه خودش وبـدنش می کنـد. وبعـد باتوجه به کمال بودن علم وتکثر نداشـتن بیان می کنـد که واجب است حق تعالی عالم باشد؛ چرا که مـوجب تکـثر نمی شود ولـذا ممتنع نیست بلکه ممکن به امکـان عـام است که دومصـداق دارد یکی واجب ودیگری ممکن به امکان خاص، وامکان خاص موجب ترکیب از ماهیت ووجود می شود که درواجب جایز نیست.

ارسـطو: ازآنجـای که امکان خاص برواجب جایز نیست واجب الوجود مجرد از ماده ووجود بحت است؛ چرا که موجود مادی ممکن است واگر موجودی ممکن نباشد مادی هم نیست. پس واجب الوجود وجود صرف است.

خداوند تعالی علت وجودی یا مبدأ محیط ومسلط ماسوی الله است ومعلول لازم ذات علت است واز آن غائب نیست وهرچیزی که غائب از موجود مجرد نباشد معلوم آن است. پس همه ماسوی الله معلوم باری تعالی است.

متن: ثمّ قال: [متفرع برلایمکن بالامکان الخاص...:]فواجب الوجود ذاته مجرّده عن المادّه و هو الوجود البَحْت و الأشیاء حاضره له علی إضافه بمبدئیّهٍ تسلّطیّهٍ؛ لأنّ الکلّ لازم ذاته، فلا تغیب عنه[:حق تعالی] ذاته[:حق تعالی]، ولا لازم ذاته، و عدمُ غیبته[:حق تعالی] عن ذاته أو لوازمه مع التجرّد عن المادّه هو إدراکه کما قرّرناه فی النفس[ص۱۴۳].

از آنچه بیان کردیم روشن که علم چه حضوری باشـد چه حصولی بمعنای عدم غیبت معلوم از عالم است وبعبارت دیگر ظهور معلوم نزد عالم است وظهور اضافه است بین دوچیز یا بشـر پس علم الله تعالی به ماعدا اضافه است یعنی حق تعالی مسـلط است برماعـدا واحـاطه علمی دارد وکـل مـاسوی الله ظـاهر انـد برای بـاری تعـالی، ولی از آنجـای که این اضافه خارج از ذات اسـت

موجب تکثر ذات الهی نمی شود. هم چنین اگر گفتیم علم عدم غیبت معلوم است از عالم، علم باری تعالی به ماعدا عدم غیبت ماسوی است از باری تعالی واز آنجای که این سلوب خارج از ذات اند مخل وحدانیت ذات نیستند.

ص: ۲۰۱

اگر غیر بـدن مـا مثل بـدن پیش نفس حاضـر باشـد همان گونه که علم به بـدن حضوری است برای درک غیر بـدن هم نیاز به صورت علمی نـداشتیم. پس ملاـک علم حضور برای مجرد است واز آنجای که باری تعالی مبـدأ ماسوی الله است احاطه دارد به آنها وهمه ی اشیا حاضر اند برای باری تعالی.

متن: ورجع الحاصـل فی العلم کلّه إلی عـدم غیبه الشـی ء عن المجرّد عن المـادّه صورهً کـانت أو غیرهـا[:غیرصورت مثـل خود شی، افعال و...]، فالإضافه[:متفرع برعلی إضافه مبد...] جائزه فی حقه تعالی، و کذلک السّلوب و لا یُخلّ بوحدانیّته تکثّرُ أسمائه بهذه السّـلوب و الإضافات و لوکان لنا علی غیر بدننا سلطنه کما علی بدننا، أدرکناه کإدراک البدن کما سبق من غیر حاجه إلی صوره، فتعیّن من هـذا أنّه بکـلّ شـی ء محیـط[:چون سـلطنت منشـاء احـاطه ی علمی است]، و إدراک أعـداد[:اشـخاص وافراد] الوجـود هـو نفس الحضـور لـه و التسـلّط مـن غیر صـوره و مثـال. ثـمّ قـال[:ارسـطو] لی:کفـاک فی العلـم هـذا». انتهی کلاـم "التلویحات".

علم باری تعالی به ماعدا از نظرشیخ اشراق ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم باری تعالی به ماعدا از نظرشیخ اشراق

بحث درعلم باری تعالی به ماعدا داشتیم که پنج مذهب وجود دارد. مذهب پنجم قول شـیخ اشراق است ایشان درتلویحات می گوید علم باری تعالی به ماعدا حضوری اشراقی است ودرکتاب حکمه الاشراق بیان دیگری دارد.

بیان شیخ درحکمت الاشراق: علم نورالانوار به ما عدا را با ابصار ماعدا یکی است.

ابصار: ابصارعبارت است از ظهور مبصـر عندالباصـره ویا عدم حجاب بین باصـره ومبصـر. نه اینکه ابصار به انطباع شـبح مبصـر درباصره باشد، چنانکه طبیعیون می گویند، ویا به خروج شعاع از چشم و رسیدن به مرئی باشد، چنانکه ریاضیون می گویند، تا شرط ابصار انطباع شبح مرئی درباصره ویا خروج شعاع ازباصره باشد.

ص: ۲۰۲

نورالانوار برای خودش ظاهر است، چرا که مجرد وقائم بـذاته است وهرمجردی قائم بـذاته برای خودش ظاهر است. وسایراشـیا هم ظـاهر انـد برای نورالاـنوار، چرا که هیـچ چیزی نمی توانـد مـانع ظهور اشـیا از نورالانوار شود. پس هیـچ ذره ی درآسـمان وزمین نیست که از حق تعالی مخفی باشد، بلکه همه ی اشیا معلوم حق تعالی است.

متن: و قال فی "حکمه الاشراق":

کما تبیّن ــ یعنی علی قاعده الإشراق ــ أنّ الابصار لیس من شرطه انطباعُ شَبح أو خروجُ شی ء[:شعاع]، بل یکفی عدم الحجاب بین الباصـره و المبصَـر، فنور الأـنوار ظـاهر لـذاته علی مـا سـبق بیـانه فی کلّ مجرّد، وغیره[:نورالانوار] ظاهر له، ف«لا یَعْزُبُ عَنْهُ

مِثْقَالُ ذَرَّهٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَ لا فِی الأَرْضِ»، إذ لا یحجبه شی ء عن شی ء، فعلمه[:نورالانوار] و بصره واحد.

بیان دگر شیخ اشراق: علم نورالانوار به ذاتش ظهور ذات او است برای ذاتش وعلمش به ماعدا ظهورماعدا است برای ذاتش، حال ماعدا یا خودشان حاضر است مثل موجودات مجرد، موجودات مادی دروقت وجود شان وصورموجودات مادی قبل وبعد از وجود موجودات مادی. ویا متعلق شان حاضراست ونورالانوار از طریق صور موجودات مادی که درمتعلق شان وجود دارد به موجودات مادی هم علم دارد.

توضیح آنکه صور موجودات مادی قبل وبعد از وجودشان درمتعلقات شان که مواضع شعورمدبرات عقلی است وجود دارد، ونورالانوار که علم به متعلقات موجودات مادی علم دارد ازطریق صوربه موجودات مادی هم علم دارد.

تعدد اضافات: گفتیم علم ظهوراست، علم به ذات ظهور ذات است برای ذات وعلم به ماعدا ظهور ماعدا است برای ذات، وظهور اضافه است بین دوچیز یا بشتر. پس علم الهی به ماعدا اضافه است یعنی کل ماعدا ظاهر است برای باری تعالی، ولی از آنجای که این اضافات خارج از ذات موجب تکثر درذات نمی شود.

ص: ۲۰۳

متن: و قال أيضاً: علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشياء كونها ظاهره له[:باری تعالی] إمّا بانفسها أو بمتعلّقاتها الّتی هو مواضع الشعور المستمرّ[:صفت الشعور] للمدبّرات العلویّه. وذلک _ أی علمه بالأشیاء _ إضافه، لکونه[:علم] عباره عن ظهورَ (۱) الأشیاء له، وعدم الحجاب سلبیّ (۲) . و الّذی یدلّ علی أنّ هذا القدر_ أی ظهور الأشیاء له _ کافٍ فی علمه بها هو أنّ الإبصار إنّما کان بمجرّد إضافه ظهور الشیء للمبصِر مع عدم الحجاب، فإضافته تعالی إلی کلّ ظاهرٍ له، إبصارٌ و إدراک له، و تعدّد الإضافات العقلیّه[:اضافه عقل به اشیا که همان حضور وظهوراشیا برای عقل است]، الّتی له إلی الأشیاء الکثیره، لایوجب تکثّراً فی ذاته[چرا که خارج از ذات اند]» انتهی کلام "حکمه الاشراق".

نظرخواجه درعلم الهی ۹۴/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظرخواجه درعلم الهی

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم پنج مذهب بیان شد شیخ اشراق معتقد است که باری تعالی به ماعدا علم حضوری دارد خواجه این نظر را می پذیرد ودرشرح رساله العلم به بیان آن می پردازد.

بیان خواجه درشرح رساله العلم: علم به همه چیز حصولی نیست، بلکه عاقل می تواندصورت وحقیقت خودش را بعلم حضوری درک کند. همین طورصور ذهنیه خودش مدرک عاقل است، درک شان احتیاج صورت ذهنی دیگری ندارد، تا اولا تسلسل لازم آید، چرا که اگر هرصورتی بواسطه ی صورت دیگری درک شود درک صورت دوم هم احتیاج به صورت سوم دارد وهکذا واین تسلسل است وباطل. وثانیا لازم آید اجتماع مثلین وبلکه امثال درمحل واحد، چرا که صورذهنیکه واسطه درک هم می شوند بلحاظ ماهیت واحد اند واختلاف شان درعدد وفرد است واین اجتماع افراد یک ماهیت درمحل واحد است وباطل.

ص: ۲۰۴

۱- [۱] . لأنها لاتکون إلّا بین شیئین أو أکثر. شهرزوری.

۲- [۲] . ولایفتقر الیه فی علم الهی. شهرزوری.

متن:و مختار المصنّف هو هذا المذهب[:مذهب پنجم] کما أشرنا إلیه.

قال[:مصنف] فی "شرح رساله العلم": «والحقّ أنّه لیس من شرط کلّ إدراک أن یکون بصوره ذهنیّه، و ذلک لأنّ ذات العاقل إنّما تعقل نفسه بعین صورته الّتی بها[:صورت] هی هی.

و أیضاً المدرک للصوره الذهنیّه إنّما یدرکها بعین تلک الصّوره لا بصوره أُخری، و إلّا[:اگرصورت ذهنیه را بواسطه صورت دیگری درک کند] لتسلسل ولزم مع ذلک[تسلسل] أن یجتمع فی المحلّ والواحد صور متساویه فی الماهیّه[یعنی امثال] مختلفه بالعدد[:بالشخص] فقط، و ذلک[:اجتماع مثلین وامثال] محال.

خلاصه:درهر ادراکی احتیاج به صورت است، حال صورت که حقیقت شی است وقتی که خودش مدرک باشد علم حضوری است وزمانیکهواسطه ادراک چیز دیگری باشد علم حصولی است. چنانکه بیان شد دردومورد علم حضوری است ودرسایر موارد صورت واسطه درک امر دیگر وعلم حصولی است، درجای که یا مدرَک اصلا وجود ندارد مثل تمام موجودات مادی قبل وبعد از وجود شان، ویا مدرَک وجود دارد ولی ومدرک به آن دست رسی ندارد، و این عدم وصول بخاطرمانع است که یا برای مدرَک وجو دارد مثل اینکه مدرَک خیلی وجود ضعیف یا قوی داشته باشد؛ یا برای آلت ادراک وجود دارد مثلا چشم ضعیف باشد ونتواند ببیند ویا هم برای مدرَک وجود دارد هم برای آلت ادراک مثل اینکه چیزی بین مدرَک وچشم انسان حایل شود ونگذارد مرئی را ببنیم.

متن:فإذن إنّما یحتاج فی الإدراک إلی صوره المدرَک. أمّا الاحتیاج إلی صوره ذهنیّه، فقد یکون المدرَک غیر حاضر عند المدرِک. وعدم الحضور یکون [a]إمّا لکون المدرَک غیرَ موجود أصلاً، [b]أو لکونه غیرَ موجود عند المدرِک، أی یکون بحیث لا یصل إلیه الإدراک البتّه، و ذلک[:عدم وصول] إنّما یکون بسبب شی ء من الموانع العائده [۱]إمّا إلی المدرک نفسه، [۲]أو آله الإدراک [۳]أو إلیهما جمیعا.

ص: ۲۰۵

بیان خواجه درشرح رساله علم ۹۴/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان خواجه درشرح رساله علم

بحث دربیان علم الهی به ماعدا داشتیم که خواجه نظر شیخ را پذیرفته وآنرا درشرح رساله العلم توضیح داده است.

بیان خواجه درشرح رساله العلم: علم یا حضوری است ویا حصولی. وعلم باری تعالی به ذات وبه معلولات قریبش حضوری است، اما به معلولات بعیدش علم حصولی دارد.

علم باری تعالی به ذات: خداوند تعالی به ذاتش علم حضوری دارد به این معنا که خود ذات مدرک است نه انیکه صورتی از ذات مدرک وعلم به ذات از طریق صورت باشد وعلم حصولی باشد، بلکه خود ذات الهی هم مدرِک است، هم مدرک وهم ادراک به اعتبار مختلف: باعتباری که پیش ذات مجردش ذات حاضر است مدرِک، باعتباری که ذاتش پیش ذات مجرد حاضراست مدرَک وباعتبار حضور ذاتش پیش ذات مجرد ادراک است.

متن: ثمّ قال: وإدراک الأوّل تعالی: أمّا لذاته، فیکون بعین ذاته لا غیر، ویتّحد هناک[:درعلم ذات به ذات] المدرِک و المدرَک و الإدراک و لا تتعدد إلّا بالاعتبارات الّتی تستعملها[:اعتبارات] العقول.

علم بار تعالی به معلولات قریب: معلولات قریب وبی واسطه ی باری تعالی که عقول ومفارقات باشد خود شان پیش باری تعالی موجود وعلم به آنها حضوری است؛ چرا که هیچ گونه غیبت وعدم حضور درمفارقات معنا ندارد، عقول از ازل موجودند، ومانع هم از حضور شان وجود ندارد، نه مانع که مربوط به عقول باشد، نه مانعی برای باری تعالی ونه مانعی مربوط به هردو.پس هیچ یک از معانی چهارگانه که برای عدم حضور بیان شد دراین جا وجود ندارد، بلکه عقول همیشه نزد باری حاضر اند وعلم به آنها حضوری است.

ص: ۲۰۶

متن: وأمّا لمعلولاته القریبه فیکون بأعیان ذوات تلک المعلولات؛ إذ لا یتصوّر هناک[درعلم به معلولات قریب] عدم حضور بالمعانی المذکوره أصلاً[:قید لایتصور] ویتّحد هناک المدرَکات و الإدراکات، ولا یتعدّدان إلّا بالاعتبار و یغایرهما المدرِک.

علم باری تعالی به معلولات بعید: معلولات بعید مثل مادیات اعم از نفوس مجردی که مدبربدن اند واجسام، وممکنات معدوم که شأنیت وجود دارند، حال یا مستقل شأن وجود دارند مثل جواهرممکن که وجود ندارند ویا غیر مستقل مثل اعراض ممکن که وجود ندارد، همه ی این معلولات صور شان درمعلولات قریب یعنی عقول مفارق وجود دارند واز آنجای که عقول مفارق که درنزد باری تعالی حاضراند صور موجود درآن هم معلوم اند به علم حضوری. پس هیچ ذره ی درآسمان وزمین نیست که از حق تعالی مخفی باشد، بلکه همه ی اشیا معلوم حق تعالی است.

بابیـان فوق علم بـاری به معلولاـت بعیـد از طریق صور مرتسم است درعقول مفارق که حکما عقول فعّاله می نامنـد واز آنها به کتاب مبین ولوح محفوظ هم تعبیر می شود. ونبابراین اشکالات که برحکمای وارد است بربیان خواجه وارد نیست.

متـن:وأمّـا لمعلولاـته البعیـده کالمادیّـات و المعـدومات الّتی مـن شأنهـا إمکـانُ أن توجـد فی وقت[جـواهرچنین انـد] أو یتعلّقَ بموجود[اعراض این گونه انـد]، فیکون بارتسام صورها المعقوله فی المعلولات القریبه الّتی هی[:معلولات قریبه] المـدرَکات لها أوّلاًـ و بالـذات[:بـدون واسـطه]، وکـذلک إلی أن ینتهی إلی إدراکـات المحسوسات بارتسامها فی آلات مـدرکها، وذلک لأنّ الموجود فی الحاضر حاضـر، والمـدرِک للحاضـر یـدرک لمـا یحضـر معه، فإذن «لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّهٍ فِی السَّماوَات ولاَ فِی الأَـرْضِ وَ لاَـ أَصْـغَرُ مِنْ ذلـک وَلاَ أَکْبَرُ» فیکون ذوات معلولاته[:عقول] مرتسـمهً[:منقوشه]بجمیع الصّور، وهی[:ذوات معلولات] الّتی یعبَّر عنها تارهً بالکتاب المبین، وتارهً باللّوح المحفوظ، و یسـمّیها الحکماء بالمعقول الفعّاله، و لا یلزم علی هـذا التقدیر[:که ارتسـام صوردرعقول فعاله باشـد] شـی ء من المحالات المـذکوره و المـذاهب الشـیعه» انتهی کلامه. وسـتعلم تلک المحالات و الشنائع عن قریب[:ص١٧٠].

ص: ٢٠٧

بیان خواجه درشرح اشارات ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان خواجه درشرح اشارات

بحث درکیفیت علم الهی به ماعدا داشتیم. شیخ اشراق علم واجب به غیر را حضوری می داند.خواجه هم این قول را می پذیرد، اما با تفاوت های که از بیانش روشن می شود، بیان خواجه درشرح رساله العلم گذشت حال می پردازیم به بیان ایشان درشرح اشارات.

بیان خواجه درشرح اشارات: همان گونه که علم ما به ذات مان حضوری است علم ما به افعال بی واسطه ی صادر از نفس هم حضوری است، مثلاـ وقتی که ما خانه ی را می سازیم اول صورت آن خانه را درذهن خود ترسیم می کنیم وطبق آن صورت نقشه را رسم می کنیم وبعد خانه را می سازیم. صورت ذهنی خانه فعل بی واسطه ی نفس است ونقشه ی خانه وبعد خود خانه فعل باواسطه ی نفس است. علم نفس به صورت ذهنی خانه علم حضوری است وعلمش به نقشه خانه وخانه خارجی علم حصولی است.

متن: و قال فی "شرح الإشارات": «العاقل كما لا يحتاج فی إدراک ذاته إلی صوره غير صوره[:حقیقت] ذاته الّتی بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً[:همان طورکه درادراک ذات احتیاج نداشت] فی إدراک ما يصدر عن ذاته لذاته[:بدون واسطه] إلی صوره غير صوره ذلک الصادر، الّتی بها[:صورت] هو هو،

شاهد: شاهد براین که نفس افعال بی واسطه اش را با علم حضوری درک می کند آن است که ما اشیا خارجی را بواسطه صورت درک می کنیم، حال یاصورت متصوره که اولین بارازشی خارجی می گیریم ویا صورت مستحضره که صورموجود درخازن را احضار می کنیم. اما درک خود این صورت متصوره یا مستحضره نیاز به صورت دیگر ندارد، والا لازم می آید تسلسل در صور، به این معنا که برای درک یک شی بی نهایت صورت لازم باشد که بالوجدان باطل است، چرا که ما بالوجدان می یابیم که برای درک یک شی بی نهایت صورت لازم نیست علاوه براین ازآنجای که بی نهایت قابل حصول نیست دراین صورت اصلاً هیچ شی درک نخواهد. پس درک صورت متصوره وصورت مستحضره با علم حضوری است، وحال آنکه نفس برای درک آنها مشارک دارد، به این معنا که نفس قابل صورت است ومفیض علم فاعل آن وشی خارجی معد حصول صورت. با این وصف اگر درک صورت متصوره وصورت مستحضره به علم حضوری است درک افعال بی واسطه ی نفس بطریق اولی به علم حضوری است.

ص: ۲۰۸

متن:واعتبر من نفسک أنّک تعقل شيئاً بصوره تتصوّرها[:اولین بارتصورکردی]، أو تستحضرها[:صورت موجود درمخزن را حاضرکردی] فهی صادره عنک لاـ بانفرادک مطلقاً، بل مشارکهٍ مّا من غيرک. ومع ذلک فأنت لا تعقل تلک الصّوره بغيرها، بل كما تعقل ذلک الشیء[:شی خارجی] بها[:صورت] كذلک تعقّلها[:صورت] أيضاً[:مثل شی خارجی] بنفسها[:صورت] من

غیر أن تتضاعف الصورفیک،

حلول درمحل شرط حضور ۹۵/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حلول درمحل شرط حضور

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. وخواجه نظر شیخ اشراق را می پذیرد که علم الهی به ماعدا را حضوری می داند.

بیان خواجه درشرح اشارات: خواجه برای اینکه بیان کند علم الهی به ماعدا حضوری است مقدمه ی بیان می کند وبعد می پردازد بیان واثبات مدعایش.

مقدمه: مقدمه درباب علم نفس است به افعال بی واسطه اش، که خود متشکل از مدعا ودلیل است.

مدعا: نفس همان گونه که بخودش علم حضوری دارد به افعال بی واسطه اش هم حضوری دارد، مثلا وقتی که ما خانه ی را می سازیم اول صورت آن خانه را درذهن خود ترسیم می کنیم وطبق آن صورت نقشه را رسم می کنیم وبعد خانه را می سازیم. صورت ذهنی خانه فعل بی واسطه ی نفس است ونقشه ی خانه وبعد خود خانه فعل باواسطه ی نفس است. علم نفس به صورت ذهنی خانه علم حضوری است وعلمش به نقشه خانه وخانه خارجی علم حصولی است.

دلیل: الف. افعال بدون واسطه ی نفس صادراز نفس اند بدون مشارکت غیر،اما صورمتصوره _ که اولین بارازشی خارجی می گیریم _ وصورمتسحضره _ که صورموجود درخازن را احضار می کنیم _ با مشارك غیر درنفس حاصل می شوند، به این معنا که نفس قابل صورت است ومفیض علم فاعل آن وشی خارجی معد حصول صورت.

ص: ۲۰۹

ب. علم نفس به صورمتصوره وصورمستحضره حضوری است پس علم نفس به افعال بی واسطه اش بطریق اولی حضوری است.

دردلیل فوق مقدمه اول روشن است، فقط مقدمه ی دوم نیاز به بیان دارد.

بیان مقدمه دوم: علم انسان به اشیا خارجی از طریق صورعلمیه ی آنها است، اما صورعلمیه خود شان هم علم اند وهم معلوم، نیاز به وساطت صور دیگر ندارند تا معلوم باشند. پس صورمتضاعف نمی شود، بله اعتبارات ما نسبت به ذات وصورمتضاعف می شود، به این صورت که به ذات علم داریم واعتبار می کنیم علم به ذات را دوباره علم به علم به ذات را وهکذا ویا به صورت علم به آن علم هم علم داریم وهکذا.

متن: بل إنّما یتضاعف اعتباراتک المتعلّقه بذاتک و بتلک الصوره علی سبیل الترکیب[:متعلق تضاعف]. و إذا کان حالك مع ما

یصدر عنک بمشارکه غیرک هذه الحال[:علم حضوری داری]، فما ظنّک بحال العاقل مع ما یصدر عنه لذاته[:بدون واسطه] من غیر مداخله غیره فیه[:بدون مشارکت غیر]؟

ان قلت: نفس به صورعلمیه علم حضوری دارد به این دلیل که صورعلمیه حال درنفس اند ونفس محل صور، اما افعال نفس بیرون از نفس اند. پس فرق است بین صورعلمیه که حال درنفس اند وافعال نفس که بیرون نفس اند، صوربه دلیل اینکه درنفس اند علم نفس به آنها حضوری است وافعال به جهت آنکه بیرون نفس اند می شود علم نفس به آنها حضوری نباشد.

قلت: ملاک علم حضوری حضورمعلوم است عند النفس، حال شرط حضورممکن است حلول درنفس باشد وممکن است صدور از نفس باشد، وبلکه حضور آنچه که صادر از نفس است قوی تر است ازآنچه که حال در نفس است، چرا که نفس نسبت به صورحاله نقش قابل را دارد ونسبت به افعالش نقش فاعل را وحصول فعل برای فاعل اقوی است از حصول مقبول برای قابل، به دلیل آنکه حصول مقبول برای قابل بنحو امکان است وحصول فعل از فاعل بنحووجوب. وجوب اقوی از مکان است. پس حضورافعال نفس عند النفس اقوی است از حضورصورعلمیه حال درنفس واگر علم نفس به صورعلمیه حضوری است علم نفس به افعالش بطریق اولی حضوری است.

ص: ۲۱۰

متن: ولا تظنّن أنّ كونك محلّا لتلك الصوره شرط فی تعقّلك إيّاها[:صورت]، فإنّك تعقل ذاتك مع أنّك لست بمحلّ لها، بل إنّما كان كونك محلّاً لتلك الصوره شرطاً فی حصول تلك الصوره لك، الّذی[:صفت حصول] هو شرط فی تعقّلك إيّاها، فإن حصلت تلك الصوره لك بوجهٍ آخَرَ غير الحلول فيك، حصل التعقّل من غير حلول فيك. ومعلوم أنّ حصول الشی ء لفاعله فی كونه حصولاً لغيره ليس دون[:كمتر] حصول الشـی ء لقابله[بلكه حصول شـی برای فاعل اقوی است از حصول شـی برای قابل]. فإذن المعلولات الذاتيّه للعاقل الفاعل لذاته حاصله من غير ان تحلّ فيه، فهو عاقل إيّاها من غير أن تكون هی حالّه فيه.

بیان خواجه درعلم حق به ماعدا ۹۵/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان خواجه درعلم حق به ماعدا

بحث درعلم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. خواجه مثل شـیخ اشراق علم الهی به ماعدا را حضوری می داند، منتها با تفصیل که می آید.

برای بیان علم حضوری واجب به ماعـدا خواجه درشـرح اشارات اول مقدمه ی بیان می کند بعد ذی المقدمه را که علم واجب به ماعدا باشد. بیان مقدمه گذشت، حال می پردازیم به بیان ذی المقدمه.

ذی المقدمه: الف. خداوند تعالی علم تعقلی به ذاتش دارد علمی که عین ذاتش است؛

ب. علم واجب تعالی به ذاتش علت علم واجب به عقل اول است، چرا که علم به علت مستلزم علم به معلول است؛

ج. ذات واجب تعالی علت وجود عقل اول است؛

د. بـاتوجه به سه مقـدمه دوتا علت داریم ودوتا معلول. دوتا علت عبارتنـد از ذات واجب تعالی وعلم واجب تعالی ودوتا معلول عبارتند از ذات عقل اول وعلم به عقل اول؛

ص: ۲۱۱

ه. اگردوتا علت که ذات واجب وعلم واجب به ذاتش باشد عین هم اند دوتا معلول که عقل اول وعلم واجب به عقل اول باشد هم عین اند؛

و. باتوجه به تعریف علم حضوری، علم واجب تعالی به عقل علم حضوری است.

بیان فوق برخلاف نظر مشأ است که علم واجب تعالی به عقل اول را از طریق صور مرتسم درذات الهی می داند.

متن: ثمّ قال: قـد علمت أنّ الأوّل[:اول تعالی] عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته[:تعلقش خودش را] فی الوجود

إلّا[:استثنایی منقطع] فی اعتبار المعتبرین علی ما مرّ[ص۱۴۱]، حکمت أنّ عقله لذاته علّه لعقله لمعلوله الأوّل، فإذا حکمت بکون العلّتین ــ أعنی: ذاته وعقله لذاته ــ شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایرفاحکم بکون المعلولین ایضاً ــ أعنی:المعلول اول وعقل الأوّل له ــ شیئاً واحداً من غیر تغایر یقتضی کون أحدهما[:معلولین] مبایناً للأوّل و الثانی متقرّراً فیه، فکما حکمت بکون التغایر فی العلّتین اعتباریّاً محضاً، فالحکم بکونه[تغایر] فی المعلولین کذلک، فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقّل الأوّل إیّاه من غیر احتیاج إلی صوره مستأنفه[:مستقل] تحلّ ذات الأوّل تعالی عن ذلک[:ازاینکه صورت درآن حلول کند].

علم الهی به اشیا دیگر از طریق صورمرتسم آنها درعقل اول است، چرا که وقتی عقول درحد توان شان باری تعالی را درک می کند شأنیت او برای ایجاد جمیع اشیا را هم درک می کند وهمین درک شأنیت موجب می شود که صور تمام اشیا درعقل اول بیافتد، چه صورکلیه که صوراجناس وانواع باشد وچه صورجزئیه که صوراشخاص باشد با همان نظام وترتیب که دارند. واز آنجای که باری تعالی عقل اول را به علم حضوری درک می کند صورمرتسم درآن را هم به علم حضوری درک می کند. این علم الهی است قبل از خلق اشیا. بعد از خلق اشیا هم خود اشیا درنزد باری تعالی حضور دارند ومعلوم اند به علم حضوری. پس هیچ ذره ومثقالی از باری تعالی مخفی نیست.

ص: ۲۱۲

این بیان خواجه محذورات پنجگانه بیان مشأ را ندارد.

متن: ثمّ لمّا كانت الجواهر العقليّه تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها و هی[:جواهرعقليه] تعقل الأوّل الواجب، ولا موجود إلّا و هو معلوله للأوّل الواجب كانت[:جواب لمّا] جميع صور الموجودات الكلّيّه و الجزئيّه على ما عليه الوجود حاصلةً فيها[:جواهرعقليه]، و الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصورٍغيرها[:جواهروصور] بل بأعيان تلك الجواهر والصور و كذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ» من غير لزوم محال من المحالات[پنج محال] المذكوره[:ص ۱۷۰]» انتهى كلام "شارح الاشارات".

اشکالات بیان خواجه ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات بیان خواجه

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم خواجه علم الهی به ماعدا را حضوری می داند وبرای اثبات این مطلب دومقایسه انجام داد: اولا درمقدمه علم نفس به افعال بی واسطه اش را مقایسه کرد با علم نفس به صورعلمیه وثانیا علم الهی به ماعدا را با علم ذات به ذات مقایسه کرد.

لاهیجی: هیچ یک از دومقایسه خواجه تمام نیست هم قیاس علم ذات به ماعدا به علم ذات به ذات قیاس مع الفارق است، هم قیاس علم نفس به افعالش با علم نفس به صورعلمیه قیاس مع الفارق است.

قیاس علم الهی به ماعدا با علم الهی به ذاتش وسرایت دادن حکم علم ذات به ذات به علم ذات به ماعدا جامعی ندارد، چرا که درعلم ذات به ذات عالم ومعلوم متحد، وبلکه واحد است، ولی معلول اول مباین از باری تعالی است وچیزکه مباین ازذات عالم است با چیزی که متحد با ذات عالم است مشابهت ندارند.

افعال بی واسطه ی صادر از نفس با صورعلمیه قائم به نفس جامع ووجه شبهی ندارند، چرا که صورعلمیه که با مشارکت غیر حاصل می شوند قائم به نفس اند، ولی افعال بی واسطه که بدون مشارک غیر از نفس صادر می شوند قائم به نفس نیستند، واگر حاصل قائم به نفس پیش نفس حاضر است لازم نیست حاصل مباین از نفس هم پیش نفس حاضر باشد.

ص: ۲۱۳

متن: و فيه[:كلام خواجه] وجوه من البحث: فإنّ قياس[:اسم ان] الصادر المباين[:عقل اول] عن العاقل لذاته فی عدم الحاجه[:جامع] إلی صوره زائده، علی[:متعلق قياس] العاقل لذاته فی ذلك[:عدم حاجب] قياس مع الفارق[:خبران]، فإنّ[تعليل برای مع الفارق بودن] العاقل إنّما لا يحتاج فی إدراك ذاته إلی صوره زائده، لمكان الاتّحاد. وأمّا الصادر المباين، فليس بهذه المثابه[:حصول ذات لذات]، وكذا[:قياس مع الفارق است] قياس الصادر عن العاقل بالاستقلال على[:متعلق قياس] السوره الحاصله فی النفس بالمشاركه، فإنّ الصوره الحاصله إنّما لا تحتاج إلى صوره أُخرى، لأنّ الحصول هناك متحقّق بالقيام، وهو

كافٍ فى العلم، بخلاف الصّادر المباين.

خلاصه: حصول انواعى دارد وعلم وقتى محقق مى شود كه حصول بنحو قيام ويا حصول بنحو اتحاد محقق شود. اما مطلق حصول براى تحقق علم كافى نيست واگر كسى مدعى است كه مطلق حصول براى تحقق علم كافى است بايد دليل بياورد.

متن: و الحاصل: أنّ الحصول الّذى يكفى فى تحقّق العلم ـ على ما هو المسلّم ـ إنّما هو الحصول المتحقّق فى ضمن الاتّحاد و القيام، وكفايه مطلق الحصول على أىّ نحوٍ كان فى ذلك[:تحقق علم] فممنوع، وعلى من يدّعيه الإثباتُ. وسيأتى ما يتّضح به حقيقه ذلك.

ازفرق حصول بنحو وقيام واتحاد با حصول مطلق اشكالات ديگر بيان خواجه هم روشن مى شود.

متن: و ممّا ذكرنا يظهر ما فى قوله: «و لا تظنّنّ إلى آخره» أيضاً إلى غير ذلك.

علم به ماعدا از نظر ابن سينا ۹۵/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم به ماعدا از نظر ابن سينا

درعلم الهى به ماعدا پنج مذهب بيان شد. مذهب اول علم الهى به ماعدا را از طريق صورمرتسم درذات الهى مى داند. از ميان فلاسفه مسلمان فارابى وابن سينا اين قول را پذيرفته اند، وبلكه افلاطون از فلاسفه غربى هم مرادش از صورقائم به ذات ويا مُثل همين صورمرتسم در ذات الهى است، چنانكه فارابى دركتاب " الجمع بين الرأيين" بيان كرده است.

ص: ۲۱۴

متن: و أمّا مذهب انكسيمنس فهو من فلاسفه الاسلام[:ازميان فلاسفه مسلمان] مختار معلّمهم أبو نصر و رئيسهم ابن سينا، وهو مختار أرسطو، بل أفلاطون أيضاً، كما صرّح به الفارابى فى كتاب "الجمع بين الرأيين" و أوّل كلامه[:افلاطون] فى «المُثُل» إلى[:متعلق أوّل] ذلك[:صورمرتسمه].

ابن سنا:علم الهى به ماعدا صورت علمى اشيا است، نه وجود خارجى آنها

متن: أمّا الشيخ الرئيس، فقال فى "إلهيات الشفاء" فى فصل نسبه المعقولات إليه تعالى لبيان كون علمه تعالى بالأشياء بصورها العقليه لا بأعيانها الخارجيّه بهذه[:متعلق قال] العباره:

دليل اول: علم خداوند تعالى علم عقلى است، نه علم خيالى وحسى، وعلم عقلى نمى تواند به وجود يا صورت خارجى اشيا باشد بلكه بايد به وجود يا صورت علمى اشيا باشد، چرا كه علم عقلى به معقول تعلق مى گيرد ومعقول امر مجرد از ماده وعقل بالفعل است واگر وجود يا صورت خارجى اشيا معقول باشد معنايش آن است كه همه ى اشيا خارجى عقل بالفعل باشد،

وحال آنکه وجود یا صورت خارجی اشیا حال درماده است. پس علم باری تعالی به وجود یا صورت علمی اشیا است، نه وجود یا صورت خارجی اشیا.

متن:«ولا تُظَنّ أنّ الإضافه العقلیه إلیها[:اشیا] إضافه إلیها[:اشیا] کیف ما وُجدت[:که چه به وجود علمی باشد چه به وجود خارجی]، و إلّا[:اگراضافه عقلی به وجود خارجی اشیا باشد] لکان کلّ[:اسم کان] مبدأ صوره[:اضافه بیانیه] فی مادّه ــ من شأن تلک الصوره أن تُعقل بتدبیرٍ مّا من تجرید و غیره ــ یکون[:خبرکان] هو عقلاً بالفعل، بل هذه الإضافه[:اضافه عقلیه] له[:اله تعالی] إلیها[:اشیا] و هی بحال معقوله.

دلیل دوم: اگر متعلق علم باری تعالی وجود خارجی اشیا باشد لازم می آید که فقط اشیا موجود معلوم باری تعالی باشد، نه اشیا قبل از وجود خارجی شان، ودرنتیجه قبل ازخلق واجب تعالی عالم به مخلوقات نباشد، وحال آنکه باری تعالی قبل ازخلق به مخلوقات عالم است، به علم عنایی، به این معنا که باری تعالی ذاتش را از این حیث که مبدأ اشیا با نظام خاص است تعقل می کند واین تعقل موجب وجود اشیا وترتیب آنها می شود. پس علم الهی به همه ی اشیا تعلق می گیرد اعم ازاشیا موجود وممکنات معدوم. روشن است که ممکنات معدوم وجود خارجی ندارد که معلوم الهی باشند پس به صورعلمی شان معلوم الهی است وعلم الهی به صورعلمی ما عدا تعلق می گیرد.

متن: و لو[:امتناعیه] کانت من حیث وجودها[:اشیا] فی الأعیان، لکان إنمّا یعقل ما یوجَد فی کلّ وقت و لا یعقل المعدوم منها فی الأعیان إلی أن یوجد[:معدوم]، فیکون لا یعقل من نفسه[:ازجانب خودش] أنّه مبدأ ذلک الشی ء علی ترتیب إلّا عند ما یصیر مبدأ، فلا یعقل ذاته، لأنّ ذاته من شأنها أن یفیض عنها کلُّ وجود، و إدراکها[:ذات] من حیث شأنها أنّها کذا موجب لإدراک الآخر[:ادراک ماعدا] و إن لم یوجد[:آخر] فیکون العالم الرّبوبی محیطاً بالوجود الحاصل والممکن، یکون[ویکون ش] لذاته إضافهٌ إلیها[:اشیا] من حیث هی مقوله لا من حیث لها وجود فی الأعیان».

جایگاه صورعلمی ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه صورعلمی

بحث درعلم به ماعدا داشتیم. نظرابن سینا این است که علم الهی صورعلمی اشیا است، نه وجوخارجی اشیا، اما جایگاه این صورعلمی کجا است؟

چهار فرض برای جایگاه صورعلمی متصور است: ۱. صورعلمی جزذات الهی باشند؛ ۲. صورعلمی ازلوازم ذات الهی باشند؛ ۳. صورعلمی امورجوهری قائم به ذات باشند، چنانکه ازنظر برخی مُثُل افلاطونی این گونه است؛ ۴. صورعلمی مرتسم باشد درذات عقل یا نفس.واین صورعلمی هم معقول عقل یا نفس اند بلحاظ اینکه درنفس قرار دارند، وهم معقول واجب تعالی است بلحاظ که از او صادر شده اند، و تعقل ذات واجب بلحاظ مبدئیت مبدأ این صور اند.

صورعلمی یا عرض اند یا عرض نیستند. چنانچه صورعلمی عرض باشند دراین صورت عقل یا نفس موضوع اند برای صور به لحاظ که معقول عقل یا نفس اند، وبه لحاظ که صورمعقول واجب تعالی است عقل یا نفس می شوند کالموضوع. اما اگر صورعلمی عرض نباشند، بلکه کالعرض باشند عقل ونفس کالموضوع اند برای صور.

ص: ۲۱۶

متن: ثمّ أشار إلی اختیار کون علمه تعالی بالأشیاء بالصور الحاصله فی ذاته، حیث قال ما ملخّصه: «فبقی لک النظر فی حال وجودها[:اشیا] معقولهً أنّها[:اشیا معقوله] تکون موجودهً فی ذات الأوّل[:اول تعالی] علی أنّها أجزاء ذاته أو علی أنّها کاللّوازم الّتی تلحقه[:ذات] أو یکون لها[:صورعلمیه یا اشیا معقوله] وجود مفارق لذاته و ذات غیره[:یعنی قائم به ذات اند، نه مرتسم درچیزی]، أو من حیث هی موجوده فی عقل أو نفسٍ[:نفوس سماوی] إذا عقل الأوّل[:اول تعالی] هذه الصّور ارتسمت فی أیّها کان، فیکون ذلک العقل أو النفس کالموضوعه لتلک الصّور المعقوله، وتکون معقوله له[:عقل یا نفس] علی أنّها فیه ومعقوله للأوّل علی أنّها عنه، و یعقل الأوّل من ذاته أنّه مبدأ لها.

جایگاه صورعلمی ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه صورعلمی

بحث درعلم واجب به ماعدا از نظرمشأ داشتیم. ابن سینا می گوید: علم الهی به ماعدا به وجود علمی اشیا است نه به وجود خارجی اشیا.

جایگاه صورعلمی اشیا: درباب جایگاه صورعلمی اشیا چهار احتمال وجود دارد:

۱. صورعلمی اشیاء جزء ذات الهی باشند؛

۲. صورعلمی اشیاء لازم ذات الهی باشند؛

۳. صورعلمی اشیاء امورجوهری قائم به ذات باشند؛

۴. صورعلمی درعقل یا نفس وجود داشته باشند.

بررسی احتمالات:

اگر صورعلمی جزء ذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی دارای اجزاء باشد ومتکثر وحال آنکه ذاب الهی بسیط از جمیع جهات است.

متن:[۱]فإن جعلتَ هذه المعقولات أجزاءَ ذاته،عرض التکثّر فی ذاته تعالی؛

اگر صورعلمی لازم ولاحق ذات الهی باشند لازم می آید ذات الهی از جهت علم ممکن باشد، چرا که صورعلمیه صورعلمیه ممکن اند وخود هم ممکن واگر ملحق به ذات الهی باشند ذات الهی بلحاظ الحاق صورعلمیه می شود ممکن.

ص: ۲۱۷

متن:[۲]وإن جعلتها[:معقولات] لواحق ذاته، عرض لذاته أن لا یکون من جهتها واجب الوجود، لملاصقته[:ذات] ممکن الوجود؛

اگر صورعلمیه ملحق هیچ ذاتی نباشند بلکه امور قائم به ذات باشند باید مُثُل افلاطونی باشند، وحال آنکه مُثُل باطل است.

متن:[۳]وإن جعلتها[:معقولات] أموراً مفارقه لکلّ ذات، عرضت الصور الافلاطونیّه؛

اگر صورعلمیه درعقل یا نفس وجود داشته باشند از آنجای که مرتسم در ذات معلول معلول است باید صورعلمیه مرتسم درنفس وعقل هم معلول واجب تعالی باشند وهمانند معلولات واجب تعالی با علم فعلی بوجود می آیند، به این معنا که باری تعالی ذاتش را بما أنه مبدأ تعقل کند و با همین تعقل تمام اشیاء از جمله وصورعلمیه بوجود بیایند.

سوال: آیا همان گونه که اشیاء خارجی حاصل تعقل اند صورعلمیه هم حاصل تعقل اند یا صورعلمیه نفس تعقل اند؟

جواب: اگر صورعلمیه حاصل تعقل باشند معنایش آن است که برای وجود صورعلمیه به صورعلمیه قبلی نیاز است که باتعقل آن صور این صورعلمیه بوجود بیاید واگر صورعلمیه قبلی هم حاصل تعقل باشند برای وجود آنها هم به صورعلمیه قبل از آن نیاز است وهکذا فیتسلسل. اگر صورعلمیه نفس تعقل باشند، نه حاصل تعقل، دراین صورت صورعلمیه از لواحق ذات باری تعالی خوهد بود وذات باری بلحاظ علمش ممکن خواهد شد.

متن: [۴]و إن جعلتها[:معقولات] موجودةً فی عقلٍ مّا أو نفسٍ مّا، عرض أنّه لَمّا کانت تلک الأشیاء المرتسمه فی ذات الشی ء من معلولات الأوّل[:اول تعالی]، فتدخل فی جمله ما[:معلولات] الأوّل[:اول تعالی] یعقل ذاتَه مبدأً له، فیکون صدورها[:معقولات] عنه[:اول تعالی] لا ـ علی أنّه إذا عقله خیراً وُجد؛ لأنّها نفس عقله للخیر، أو یتسلسل الأمر؛ لأنّه یحتاج أن یعقل أنّها عُقلت وکذلک إلی ما لا نهایه له، و ذلک محال، و هی[:معقولات] نفس عقله للخیر.

ص: ۲۱۸

ان قلت: صورعلمیه حاصل تعقل اند ولی نیاز به صورعلمیه قبل نیست که باری تعالی آنهار را تعقل کند وحاصلش صورعلمیه شود، بلکه تعقل هیمن صورعلمیه بوجود بیاید.

قلت: اگر صورعلمیه نفس تعقل نباشند بلکه حاصل تعقل باشند ودرعین حال بدون تعقل صورعلمیه دیگر باتعقل بوجود بیاید از آنجای که صورعلمیه علم واجب است معنایش این است که باتعقل همین صورعلمیه خود شان بوجود بیاید یعنی شی سبب ذاتش شود. وعلت شی برای خودش باطل است.

حالا که صورعلمیه نتوانست جزء ذات باشند، یا قائم به ذات باشند ویا درعقل ونفس باشند، باید لازم ذات باشند، اما اشکال امکان که ذات بلحاظ علمش ممکن شود لازم نمی آید، چرا که آنچه واجب است ذات وصفات ذات است، اما صفات فعل لازم نیست واجب باشد وعلم به این موجود خاص از صفات فعل است، بله اصل علم از صفات ذات است ولی علم به این موجود خاص از صفات فعل است وصفت فعل لازم نیست واجب باشد. بعبارت دیگر ذات واجب است، اما ذات بعلاوه اضافه ممکن است چرا که اضافه ممکن است.

متن: فإذا قلنا: لما عقلها: وُجدت ولم یکن معها عقل آخرُ ولم یکن وجودها إلّا أنّها تعقّلات، فإنّا[:جواب إذا] نکون کانّا قلنا: لأنّه عَقَلها عَقَلها، أو لأنّها وُجدت عنه وُجدت عنه،

تقسیم علم به فعلی وانفعالی ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم علم به فعلی وانفعالی

بحث درعلم واجب به ماعدا داشتیم. ابن سینا بعد از اینکه بیان کرد علم واجب به ماعدا صورعلمی آنها است نه وجود خارجی شان. به بیان این مطلب پرداخت که جایگاه این صورعلمی کجا است؟ آیا صورعلمی جزء ذات واجب تعالی است یا لازم ذات الهی، یا نیاز به موضوع ندارند بلکه امورجوهری قائم به ذات اند ویا جایگاه شان عقل ونفس اند؟

ص: ۲۱۹

اگرصورعلمیه جزء ذات الهی باشند تکثر درذات لازم می آید که درست نیست، همین طورصورعلمیه قائم به ذات که باطل است وبودن صورعلمیه درعقل ونفس هم محذور دارد. پس باید صورعلمیه لازم ذات الهی ومرتسم درذات الهی باشند ومحذور امکان ذات الهی هم لازم نمی آید، چرا که صورعلمیه بیرون از ذات اند وآنچه که واجب است ذات وصفات ذات است نه صفات فعل، مثلا ذات واجب است ذات بما أنه قادر هم واجب است ولی قدرت نسبت به این وجود خاص از صفات فعل است ولازم نیست واجب باشد، همین طورذات واجب است وذات بما أنه عالم واجب است وعلم نسبت به این موجود خاصل ازصفات فعل است ولازم نیست واجب باشد پس صورعلمیه هرچند ممکن اند ولی موجب امکان ذات الهی نمی شوند، چرا که بیرون ولاحق ذات اند واشکال ندارد که امربیرون ولاحق ذات ممکن باشد.

متن: فینبغی أن تجتهد جهدک[:تمام کوشش ات را به کاربگیری] فی التخلّص عن هذه الشبهه، و تتحفّظ أن لا یتکثّر ذاته، ولا نبالی بأن تکون ذاتُه[:اسم تکون] مأخوذهً مع إضافهٍ مّا ممکنهَ الوجود؛ فإنّها من حیث هی علّهٌ لوجود زید لیست بواجبه الوجود، بل من حیث ذاتها، و تعلم أنّ العالَم الرّبوبیّ عظیم جدّاً» انتهی.

لاهیجی: از بیان فوق روشن می شود که شیخ درعلم واجب به ماعد قائل به صورمرتسم در ذات یا ملحق به ذات است و متحیر نیست، چنانکه برخی گمان کرده اند.

متن: فقوله: «ولا نبالی» صریح فی اختیار هذا الشق[:صورمرتسم درذات باشند بعنوان لازم]. و أمّا بیان عدم المبالات بلزوم کون ذاته تعالی من هذه الجهه ممکنه الوجود فسیأتی. فتأمل لیظهر لک أنّ ما قیل نظراً إلی هذا الکلام ـ من أنّ الشیخ فی "الشفا" متحیّر شاکّ فی أمر هذه الصور[:صورمرتسم] ـ توهّمٌ محض.

ص: ۲۲۰

ابن سینا: علم دوقسم است:

۱.علم انفعالی: علمی است که از اشیاء خارجی گرفته شده مثل علم ما به آسمان وزمین.

۲. علم فعلی: علمی است که منشاء اشیاء خارجی است مثل علم مهندس وبنّا به بنایی خارجی، که بنا خارجی برطبق آن ساخته می شود، به این صورت که تصور بنا موجب شوق وتحریک عضلات و... ودرنهایت ایجاد بنا درخارج برطبق صورت علمی می شود.

متن: و قال أيضاً: «اعلم: أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذ من الفلك بالرصد و[:عطف بررصد] الحسّ صورتَه المعقوله، و قد تكون الصوره المعقوله غيرَ مأخوذه من الموجوده، بل بالعكس كما أنّا نعقل صوره بنائيّه نخترعها، ثمّ يكون تلك الصوره المعقوله محرّكه لأعضائنا إلى أن نوجدها، فلا- تكون وجدت[:صورت خارجی] فَعقَلناها، و لكن عقلناها[صورت معقوله] فوُجدت[صورت خارجی]،

علم عنایی ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم عنایی

بحث درعلم واجب به ماعدا داشتیم ابن سینا علم را تقسیم کرد به فعلی وانفعالی وعلم واجب به ما عدا را فعلی وعنایی می داند.

علم عنایی: خدواند تعالی به سه چیز علم دارد: ۱. اشیا واعراض شان؛ ۲. نظام که بین اشیا وجود دارد، برخی علت وبرخی دیگر معلول اند؛ ۳. مبدأ بودن خودش برای اشیا، وهمین سبب علم به اشیا است، بعبارت دیگر خودش را بما أنه مبدأ درک می کند وهمین علم به اشیا ونظام شان هم است. واز آنجایی که علم واجب تعالی فعلی است سبب وجود اشیا درخارج می شود با همان نظام که دارند. به این سه علم که موجب وجود اشیا درجهان خارج می شود علم عنایی می گویند.

نکته: شاید مراد ابن سینا این است که صورعلمیه دریک مرتبه عین ذات اند، وذات آنها را بنحو اندماجی دارد. ودرمرتبه ی دیگر لازم ذات اند. با این فرض حرف ابن سینا همان حرف صدرا می شود که می گوید علم الهی به ماعدا اجمالی است درعین کشف تفصیلی، با این بیان که اجمال همان مرتبه اندماج وتفصیل همان لازم ذات است.

ص: ۲۲۱

متن: و نسبه الكلّ[:کل موجودات با نظام که بین شان است] إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا؛ فإنّه يعقل ذاته و ما يوجبه[:ما] ذاتُه، ويعلم من ذاته[:بدون معلم] كيفيّهَ كون الخير فى الكلّ، و تتبع[:تبعیت می کند] صورةَ المعقوله صورةُ الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها[:صورموجودات] تابعه اتّباعَ الضوء للمضى ء و الإسخان للحار[:که اتباع بدون علم

است]، بل هو[:واجب الوجود] عالم بكيفيه نظام الخير فی الوجود، وأنّه عنه، وعالم بأنّ هذه العالميّه يفيض عنها الوجودُ على الترتيب الّذی يعقله خيراً و نظاماً.

صورمرتسم موجب تکثردرذات نمی شوند ۹۵/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورمرتسم موجب تکثردرذات نمی شوند

بحث درعلم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا صورمرتسم درذات می داند. سوال: از آنجای که برای تمام موجودات صوری وجود دارند که شخص را با تمام جزئیات نشان می دهند، آیا ارتسام این صور درذات موجب تکثر ذات نمی شود؟

جواب: ارتسام صورعلمیه یا معقولات درذات موجب تکثر ذات نمی شود، چرا که:

اولا، همان گونه که بیان شد تعقل ذات بما أنه مبدأ موجب تعقل تمام موجودات با نظام شان می شود، چراکه ذات واجب علت وماعدا معلول است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس تعقل تمام موجودات با نظام شان، که بنحو صورعلمیه است، بعد از تعقل ذات ولازم است وامر بعد از ذات باعث تکثر ذات نمی شود.

ثانیا، صورعلمیه یا معقولات با صور نفسیه فرق دارد. صورنفسیه اولا حال درنفس اند ونفس محل آنها است وثانیا صورنفسیه با تدریج وانتقال حاصل می شود، برخی صورت مقدمه می شوند برای حصول صورت دیگر. اما صورعقلیه که صورعلمیه مجردات تمام باشند اولا حال درعقل نیستند، بلکه صادراز عقل وفعل عقل اند وعقل به آنها اضافه دارد.

ص: ۲۲۲

متن: ثمّ قال: و لا تُظَنَّ أنّه لو كانت للمعقولات[:موجودات که صورعقلی دارند] عنده صور وكثره، كانت كثره الصور الّتی تعقلها أجزاءً لذاتهَ، وكيف؟ و هی تكون بعد ذاته؛ لأنّ عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل كلَّ ما بعده، فعقله لذاته علّهُ عقله ما بعد ذاته، فعقله مابعد ذاته معلول عقله لذاته.

وثانیا تدریج وانتقال درآنها نیست بلکه همه یکجا حاصل اند، هرچند همه دریک مرتبه نیستند مثلا صورت علمیه عقل اول رتبه اش مقدم برصورت علمیه عقل دوم است وهکذا، وهمین ترتیب نشان دهنده ترتیب ونظام بیرون است وموجب ترتیب ونظام بیرون. باتوجه به این دوفرق روشن می شود که صورعلمیه یا معقولات حاصل ومضافه الیه واجب تعالی اند وتکثر حاصل ومضافه الیه با عث تکثر مصدر و ذات مضاف نمی شود، بلکه فقط باعث تکثر اضافه می شود که امر بیرون ذات است.

متن:على أنّ المعقولات و الصور ـ الّتی بعد ذاته ـ إنّما هی معقوله له على نحو المعقولات العقليّه لا النفسانيّه، و إنّما له إليها إضافه المبدأ الّذی يكون عنه لا فيه، بل إضافات على الترتيب بعضُها قبل بعض، وإن كانت معاً لا بتقدّم و تأخّر فی الزمان، فلا

یکون هناک[:درباب علم الهی] انتقال فی المعقولات[:که ازمعقولی به معقولی منتقل شود]».

علم خداوند فعلی است ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم خداوند فعلی است

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند. واین علم فعلی است نه انفعالی. برای اینکه علم الهی است شاهد از کتب دیگر ایشان می آوریم.

ص: ۲۲۳

کلام شیخ درتعلیقات: علم انسان گاهی انفعالی است وگاهی فعلی. علم انسان به آسمان انفعالی است به این معنا که وجود خارجی آسمان سبب شده که ما علم به آسمان داشته باشیم. وعلم بنّا به خانه که می سازد فعلی است، اول صورتی از بیت پیش بنّا حاضر می شود وبرطبق آن خانه ی خارجی ساخته می شود. پس صورت علمی بنّا علت وجود خارجی خانه است، نه اینکه خانه ی خارجی سبب صورت علمی باشد. اما علم الهی فقط فعلی است وسازنده خارج نه گرفته شده ازخارج.

تفاوت علم فعلی حق تعالی با علم فعلی انسان: علم فعلی انسان برای اینکه سبب مثلا خانه درخارج شود باید مراحلی را طی کند، اول باید شوق به ساخت خانه بوجود بیاید بعد انسان تصمیم بگیرد که آنرا بسازد ودرآخر باید آلاتی را به کار گیرد تا بتواند خانه را بوجود بیاورد. اما باری تعالی به هیچ یک از این امور نیاز ندارد بمحض علم اشیا خارجی را بوجود می آرود، بدون نیاز به شوق وطلب وبه کاری گیری آلات.

متن: و قال فی "التعلیقات":

«تعلیق: الأوّل[:اول تعالی] یعرف کلّ شی ء من ذاته[:ازعلم که به ذاتش دارد، نه ازشی خارجی] لا علی أن تکون الموجودات علّه لعلمه، بل علمه علّه لها مثل أن یکون البنّاء یُبدِع فی الذّهن صوره بیت، فیَبنیه[:بیت] علی ما[:نحو] هو[:بیت] فی الذّهن، فلولا تلک الصوره المصوَّره[:تصویرشده] من البیت فی الذّهن، لم یکن للبیت وجود، فلم تکن صوره البیت علّهً لعلم البناء، بل الأمر بالعکس[:علم بنّا علت بیت است]، و ما کان بخلاف ذلک[:علم که ازموجود خارجی حاصل می شود] فإنّه کالسماء الّتی هی علّه لعلمنا بها؛ فإنّ وجودها علّه لعلمنا بها. وقیاس الموجودات إلی علّتها کقیاس الموجودات الّتی نستنبطها بأفکارنا، ثمّ نوجدها؛ فانّ الصور الموجوده من خارجٍ علّتُها الصورُ المبدَعه فی أذهاننا، ولکنّ الباری لم یکن یحتاج إلی استعمال آله وإصلاح مادّه، بل کما[:بمحض اینکه] یتصوّر یجب وجود الشی ء بحسب التصوّر، وأمّا نحن فنحتاج ـ مع التصوّر ـ إلی استعمال آلات، ونحتاج إلی شوق إلی تحصیل ذلک المتصوّر وطلبٍ لتحصیلها. فالأوّل غنیٌّ عن کلّ هذا[:استعمال آلات، شوق به تحصیل وطلب تحصیل].

ص: ۲۲۴

علم فعلی سازنده خارج ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم فعلی سازنده خارج

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا بیان کرد که علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات الهی است واین صورمرتسم که علم الهی است بنحو علم فعلی، نه علم انفعالی.

تعلیق: سوال: علم فعلی سازنده خارج است نه بدست آمده از خارج، اما ساختن خارج چه گونه است.

جواب: اطاعت موجودات از علم الهی شبیه اطاعت الات از قوای تحریکی ماست همان گونه که قوای موجودات درعضلات ما بمحض تصمیم آلت را به کار می گیرد بدون نیاز به آلت دیگر، باری تعالی هم با تعقل موجودات را به وجود می آورد بدون به کار گیری آلت، یعنی بمحض تعقل صورت موجودی آن موجود درخارج وجود می گیرد.

متن: تعلیق: شَبِّهْ طاعه الموادّ[:مواد که موجود می شوند] والموجودات[:موجودکه کمال می گیرند] لتصوّره[:متعلق طاعت] سبحانه بأن نتصوّر شیئاً، فإذا حصل منّا الإجماع[:تصمیم پُر] لطلبه، انبعثت القوّه الّتی فی العضلات إلی تحریک تلک الآلات من دون استعمال آله أخری فی تحریک تلک الآلات. و هذا معنی قوله جل و علا «کُنْ فَیَکُون».

تعلیق: درانسان علم عبارت است از حصول صورت موجودات درنفس، به این معنا که بنحو انفعالی اثورسمی از موجودات خارجی درذهن موجود می شوند نه خود آنها. درباری تعالی علم عبارت است از ارتسام صورموجودات درذات باری، اما نه بنحو انفعالی که حق تعالی ازموجودات خارجی صوری بگیرد بلکه بنحو فعلی، به این معنا که صورموجودات اولا معلول علم ذات به ذات اند وثانیا سازنده موجودات درخارجی است نه بدست آمده از آنها.

ص: ۲۲۵

متن: تعلیق:«العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس، ولیس نعنی به[:حصول] أنّ تلک الذوات تتحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم. وصور الموجودات مرتسمه فی الباری؛ إذ هی[:موجودات] معلولات، و علمه[:باری] بها سبب وجودها».

رساله ی منسوب به ابن سینا: علم به صورخارجی اشیا تعلق نمی گیرد بلکه به صورعلمی اشیا تعلق می گیرد، به دودلیل:

دلیل اول: اگر معلوم صورخارجی اشیا باشد، اولا باید به همه ی اشیا موجود علم داشته باشیم؛ وثانیا باید به معدومات علم نداشته باشیم، وحال آنکه ما هم به موجوداتی که دورازدست رس ما است علم نداریم وهم به برخی معدومات علم داریم مثلا می گوییم خلاء وجود ندارد ومی دانیم که حکم بر چیزی متوقف است برعلم به آن.

متن: وقال فی "رساله منسوبه إلیه": «اعلم: أنّ المعلوم لیس هو الصورهَ الموجوده فی الخارج وجوداً عینیّاً؛ لأنّه لوکان[:علم] کذلک[:صورت خارجی باشد][۱]لکان کلّ موجودٍ وجوداً عینیّاً معلوماً لنا، [۲]و لکُنّا لا نعلم المعدوم؛ لکنّا[:یعنی تالی باطل

است] نحکم علیه[:معدوم] حکماً تصدیقیّاً، کما[:دلیل بطلان تالی] نحکم علی الخلاء بأنّه غیر موجود، فلو[:دلیل کما نحکم علی...] لم یکن متصوّراً لنا، لم نحکم علیه بشی ء.

معلوم امر خارجی نیست ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معلوم امر خارجی نیست

کلام ابن سینا از رساله منسوب به ایشان را نقل کردیم که گفت معلوم وجود خارجی شی نیست بلکه صورتی از آن می گیریم واین صورت معلوم ماست، به دو دلیل. دلیل اول بیان شد.

دلیل دوم: اگرمعلوم شی خارجی باشد باید چیزی که درخارج نیست معلوم نباشد ودرنتیجه هیچ خبری کاذب نباشد، بلکه همه ی اخبار صادق باشند، چرا که همه ی اخبار مطابق با واقع اند.

ص: ۲۲۶

به عبارت دیگر: اگر معلوم امرخارجی باشد هیچ خبری کاذب نیست، وحال آنکه خبرهم صادق است وهم کاذب پس باید معلوم امر خارجی نباشد بلکه صورت علمی باشد.

بیان ملازمه: اگر معلوم امر خارجی باشد، نه صورت علمی، دراین صورت حاکی ومحکی نخواهیم داشت، بلکه امرخاجی خود معلوم بالذات است نه محکی معلوم بالذات وبعبارت دیگر امرخارجی هم حاکی است وهم محکی. وصدق کذب درجایی است که حاکی غیر از محکی باشد، دراین فرض وقتی که حاکی مطابقت با محکی باشد خبر صادق وزمانیکه حاکی با محکی مطابق نباشد خبرکاذب است.

متن: وأیضاً[:علاوه بردلیل قبل] لو کان المعدوم غیر متصوّر لم یتحقّق الکذب فی الأقوال؛ لأنّ قولنا: هذا الکلام کذب، معناه أنّه لیس له فی الوجود الخارجیّ مطابقٌ، فلو کان کلّ متصوّر فی الذّهن معبَّرٍ عنه بعباره أمراً موجوداً فی الأعیان، لما کان لقولنا: هذا الکلام کذب، معنی، بل کانت الأقوال کلّها صادقهً، إذ لها مطابَقٌ فی الوجود الخارجیّ.

از بیان فوق آشکار شد که معلوم بالذات امر خارجی نیست بلکه صورت علمی است، همین طور محسوس بالذات شی خارجی نیست، بلکه صورت علمی است.

سوال: حال که روشن شد معلوم شی خارجی نیست، بلکه صورعلمی است آیا علم اثر حاصل از صورت علمی است یا خود صورت علمی است؟

جواب: علم که وصف عالم است همان صورت علمی است، نه اثر حاصل از صورت علمی.

متن: فقد تبيّن بياناً واضحاً أنّ المعلوم ليس هو الموجودَ فى الأعيان، بل ذلك[:معلوم] معلوم[:صورت علميه] بالضروره. والقول فى المحسوس[:درمقابل معقول] أيضاً[:مثل معقول] هكذا[يعنى شى خارجى محسوس نيست،بلكه محسوس صورت علمى محسوس است]. ولا أيضاً[:همان طوركه وجود خارجى اشيا نيست] أثر يحصل من حصول المعلوم[:صورت علميه] فى الأذهان بل هو نفس حصوله[:معلوم] فى الأذهان.

ص: ٢٢٧

دلیل: اگر علم اثرحاصل ازصورت علمی باشد، نه خود صورت علمی، یا این اثر حصول مستقل دارد یا حصول مستقل ندارد.

درصورت دوم که اثر حصول مستقل نداشته باشد یعنی صرف نظر از صورت علمی اثرحصول نداشته باشد علم حاصل نخواهد شد، چرا که طبق فرض علم اثرحاصل از صورت علمیه است واثر حصول مستقل ندارد، بلکه حصول بالعرض یا بالتبع صورت علمیه دارد ولذا علم بودن آن تابع علم بودن صورت علمیه است واگرصورت علمیه علم نیست تابع آن هم علم نیست.

درفرض اول که اثر حصول مستقل داشته باشد درحقیقت دوحصول داریم یکی حصول صورت علمیه ودیگری حصول اثر. سوال: چه فرق است بین حصول اول وحصول دوم که حصول اول علم نباشد وحصول دوم علم باشد؟ اگر نفس حصول صورت علمیه علم نیست نفس حصول اثرهم علم نیست، چرا که علم بنحوصورت علمی است واگرنفس حصول صورت اول علم نیست نفس حصول صورت دوم هم علم نیست، بلکه باید اثر حاصل از آن علم باشد وسوال فوق تکرار می شود که چه فرق است بین این حصول وحصول قبل اگر حصول قبل علم نیست این حصول هم علم نیست وباید اثرآن علم باشد واین اثر هم حصول دارد وهکذا فیتسلسل. واز آنجای که تسلسل باطل است باید نفس حصول صورت علمیه علم باشد، چه درواجب تعالی که قدیم است چه درممکنات که حادث اند.

نکته: ازبیان فوق روشن شد که صورت علمیه علم است ودرجای خودش هم بیان شده است که صورت علمیه معلوم بالذات است. نبابراین صورت علمیه هم باید علم باشد وهم معلوم بالذات، با این بیان که صورت علمیه دو اعتبار دارد: به لحاظی که وجود للغیر دارد یا وصف عالم است هم علم است وهم وجود خارجی دارد، چرا که وصف وجود خارجی است. وبه اعتباری که صورت ذهنی شی خارجی است هم معلوم بالذات است وهم وجود ذهنی دارد.

ص: ۲۲۸

متن: والدلیل علیه[:علم اثرحصول معلوم نیست، بلکه خودحصول معلوم است] أنّه لو کان[:علم] أثراً یحصل منه[:حصول معلوم] لم یَخْلُ الأمر: [۱]إمّا أن یکون لهـذا الأثر حصول بنفسه[:حصول مستقل یعنی حصول با قطع نظرازصورت علمیه][۲]أو لا؛ فإن کـان الثّانی لم یحصـل العلم ألبتّه، بـل کـان الـذهن کما کان قبل حصول صوره المعلوم. وإن کان الأوّل فأیّ فرق بین الحصول الأوّل و الثّانی؟ فإن لم یکن العلم هو حصول الصوره الأُولی، بل أثر یحصل منه[:حصول] ولهـذا الأثر أیضاً حصول، فیجب أن لا یکون العلم هو نفسَ حصول الصوره الثّانیه ویتسلسل، فبقی أنّ العلم هو حصول الصوره المعلومه وهو مثال[:نمونه، کپی] مطابق للأمر الموجود[:امرخارجی] دون[:غیر] الـذهن. و هذا[:علم عبارت ازصورت علمیه است] أمر مطّرد فی العلم القدیم[:حق تعالی] و العلوم الحادثه.

جایگاه صورعلمیه ۹۵/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه صورعلمیه

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا را صورمرتسم درذات می داند.

ابن سینا: علم دوقسم است: ۱. علم انفعالی که منشأ آن شی خارجی است، مثل علم ما به افلاک؛

۲. علم فعلی که منشأ اشیا خارجی است، مثل علم بّنا به بنا که سبب نبای خارجی می شود.

علم باری تعالی به اشیا علم فعلی است که مقدم بروجود اشیا خارجی وسبب آنها است.

متن: ثم قال: و اعلم: أنّ العلم ینقسم قسمین:

أحدهما: ما[:علم] هو حادث من وجود الشی ء، مثل علمنا بالفلک؛

وثانیهـما: علم حـادث منه[:علم] وجود الشـی ء، مثل علم البانی بالبناء قبل وجود البناء. و علم الباری تعالی من قبیل القسم الثانی لأنّه متقدّم علی وجود المعلولات.

ص: ۲۲۹

سـوال: اگرعلم بـاری تعـالی به ماعـدا نفس صورت علمیه است نه اثرحاصـل واین علم فعلی است پس بایـد صورعلمیه قبـل از وجود موجودات وجود داشته باشد. حال سوال این است که جایگاه این صورکجا است؟

جواب: صورمرتسم درذات باری تعالی است واز لوازم آن.

دلیـل: قبلاـ بیـان شـد که معلوم همـان نفس وجودات خـارجی نیست بلکه صورعلمیه آنهـاست. این صور به لحاظ تصور چهار

حالت دارند: ۱. صورعلمیه امرجوهری قائم به ذات باشند؛ ۲. صورعلمیه قائم به نفس یا عقل باشند؛ ۳. صورعلمیه درذات الهی وجزء ذات باشند؛ ۴. صورعلمیه مرتسم درذات الهی ولوازم ذات باشند.

صورعلمیه قائم به ذات همان مُثُل افلاطونی است که درجای خودش باطل شده است.

به دودلیل صورعلمیه نمی توانند درنفس وعقل باشد:

دلیل اول: اگرصورعلمیه درنفس وعقل باشند لازم می آید تسلسل، چرا که صورعلمیه علم فعلی است ولذا قبل ازنفس وعقل وجود دارند وسبب آن ذات باری است پس حق تعالی قبل از وجود صور درنفس وعقل آنها را دارد، حال سوال این است که جایگاه این صورکجا است اگر ذات الهی باشد مطلوب ثابت است واگر غیر از ذات باری باشند صور که علم فعلی است قبل از آن موضوع وجود دارد وازآنجای که سبب صور ذات باری تعالی است برایش وجود دارند، حال اگرجایگاه شان ذات باری باشد مطلوب ثابت است واگر موضع دیگر باشد قبل از آن موضوع وجود دارند وهکذا فیتسلسل، که باطل است پس صورعلمیه نمی توانند درعقل ونفس باشند.

متن: وقد قلنا[ص۱۶۶، س۳]: انّ العلم هو نفس مُثُل المعلومات و[:عطف برمثل] صورها لا أثر یحصل منها[:معلومات]، و إذا کان کذلک[:حالاکه معلوم شد علم باری تعالی هم مثل است نه اثرآن واین علم فعلی است] فصور المعلومات حاصله عنده[:نه عند شی آخر] قبل أن أبدعها[:معلومات] و أوجدها؛ إذ[:دلیل برای حاصله عنده] لما ثبت تقدّمها[:صور] علی المعلومات، [۱]ولم یکن هی[:صور] نفس الموجودات الخارجیّه، [۲]ولم یجز أن یکون[:صور] فی موضوع مفارق[:جدا] لذات الباری عزّ اسمه؛ لأنّه یحتاج إلی سبب لکونه[:صوریا علم] فی ذات ذلک الشی ء فإن کان السبب ذات الباری تعالی، کان ذلک المسبّب ـ الّذی هو صوره تلک الموجودات ـ قبل کونه فی ذلک الموضوع موجوداً؛ إذ قلنا: إنّ مثل ذلک العلم[:علم فعلی] متقدّم علی ذوات الموجودات الخارجیه[:وازجمله عقل]، فإن کان ذلک العلم[:صور] المتقدّم علیه فی موضوع مفارق[:جدا] أیضاً[:مثل نفس وعقل] لذات الباری، کان الکلام باقیاً[: یعنی سوال قبل تکرارمی شود]، وهکذا إلی غیر النهایه، فلیتسلسل الأمر[:عقول].

ص: ۲۳۰

صورمرتسم لازم ذات باری تعالی ۹۵/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورمرتسم لازم ذات باری تعالی

بحث در جایگـاه صورعلمیه داشتیم. ابن سـینا مـدعی است که جایگـاه صورعلمیه عقـل ونفس نیست به دودلیل. دلیل اول بیان شد.

دلیـل دوم: اگرجایگاه صورعلمیه عقل یا نفس باشـند ازجهت خود صورعلمیه هم تسـلسل لازم می آیـد، به این بیان که وجود صوردرعقل ونفس مرتبه اش بعـد از وجود خود صوراست ویا متوقف بر صوردیگر است، چرا که علم فعلی سازنده آنها است، حـال اگروجـود خـود صـور یـا صـورقبلی هم طبـق فرض درعقـل نفس باشـند بایـد به صـورقبلی متوقـف باشـند وآن صـورهم برصورقبلی وهکذا فیتسـلسل واز آنجای که تسلسل محال است لازم می اید که حق تعالی علم نداشته باشد. اما حق تعالی عالم است پس جایگاه صورعلمیه عقل یا نفس نیست.

متن: و یلزم التسـلسل من وجه آخَرَ أیضاً، وهو أنّ العلم المتقدّم علی کون هذه الصور فی موضوع هو[:علم] وجود تلک الصور، فیلزم أن یکون عُلم فعُلم أو وُجد فوُجد و هذا محال؛ لأنّه یؤدّی إلی أن لا یکون الشی ء معلوماً ألبتّه.

اگرصورعلمیه جزء ذات الهی باشـند لازم تکثر درذات الهی وذات الهی بسـیط ازتمـام جهـات است پس صورعلمیه جزء ذات الهی نیستند.

متن: و أمّا[إمّا ظ] أن یکون صور تلک الأشـیاء أجزاء ذاته تعالی وهـذا یؤدّی إلی تکثّر فی ذات الأحـد[:بسیط] الحقّ تعالی عن ذلک[:تکثر].

حالاـ که ثـابت شـد اولاـ صورعلمیه غیر از موجودات خـارجی انـد وثانیا مقـدم برموجودات خارجی انـد، وثالثا درعقل ونفس نیسـتند ورابعـا جوهرمفـارق یا مُثُل افلاطونی هم نیسـتند که درموضوع دیگر یا درذات باری تعالی نباشـد چرا که مُثُل باطل اند وخامسا جزء ذات الهی نیستند پس از لوازم ذات الهی اند.

ص: ۲۳۱

متن:فلم[:جواب لمّا] یبق قسم إلّا أن یکون لوازمَ الذات؛ إذ لمّا [۱]ثبت وجود تلک الصور[:صورعلمیه] و تقدُّمها، [۲]وثبت أنّها غیر الموجودات الخـارجیّه، [۳]و غیر موجــوده فی موضـوع آخَرَ، [۴]وبطـل أن تکون موجوده مفـارقه للموجودات الخـارجیّه و للموضوع الآخر و لذات الباری عزّ اسـمه، فیکون فی صقع من الربوبیّه علی ما عُنی من المُثُل الافلاطونیّه المزیفه[:باطل شده] فی موضعها، [۵]وثبت أنّها لیست عینَ الـذات الأحـد الحقّ، بل هی غیره، فبقی[:جواب لمّا] أنّه لازم الذات؛ إذ بطل سائر الأقسام فلا بدّ من تعین هذا الباقی.

ابن سینا: علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات الهی است اگرحقیقت این مطلب را درک نکردی اشکال ندارد، چرا که بهره ی علم انسان خیلی محدود تر از آن است که درآستانه الهی راه داشته باشد وحقیقت علم الهی را بفهمد، بالاخص وقتی که در دار غربت یعنی مُلک به سر می برد. پس از خودت درخواست نکن چیزی را که ملائکه مقربین وانبیا مرسلین از رسیدن به حقیقت آن عاجز اند.

خلاصه: می دانیم که علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات الهی است، اما اینکه حقیقت این صورمرتسم یا علم الهی چیست نمی دانیم، چرا که ما انسان های عادی محدودیم وباری تعالی بسیار بلند مرتبه، به نحوی که ملائکه مقربین وانبیا مرسلین هم از رسیدن به حقیقت علم او محروم اند.

متن: و أنت إن لم تدرك حقيقه هذا[:مطلب] فلا بأس لان حَظْوَ العلم أضيقُ من أن يكون له[:علم] إلى مثل ذلك الجناب[:آستانه] العالى مطمح النظر[:چشم انداز] لا سيّما فى دار الغربه، فلا تلتمس[:درخواست نكن] من نفسك شيئاً عجزعنه الملائكه المقربون و الأنبياء المرسلون» انتهى ملخّصاً.

بیان شیخ دراشارات ۹۵/۰۲/۰۵

ص: ۲۳۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان شیخ دراشارات

بحث درعلم واجب به ماعدا داشتیم. کلا شیخ را از کتاب های مختلفش نقل می کنیم تا نظر او درعلم واجب به ماعدا روشن شود.

کلا شیخ دراشارات: ادراک یا با آلت است مثل ادراک حسی که به سامعه و... نیازدارد و یا بدون آلت مثل ادراک تعقلی.

ادراک چه با آلت باشد وچه بدون آلت حقیقتش تمثّل وصاف ایستادن حقیقت شی است نزد مدرِک یا مابه الادراک که اعم ازذات مدرِک وآلت آن باشد.

سوال: آیا حقیقت شی که نزد مدرِک وآلتش حاضر می شود حقیقت خارجی شی است یا مثال وصورت علمی آن؟

جواب: حقیقت حاضر پیش مدرِک وآلتش اثروصورت علمی شی است، نه وجود خارجی آن، چرا که اگرحضور وجود خارجی ادراک باشد بسیار از امورهندسی که وجود خارجی ندارند وهمین طورامورممتنع نمی توانند پیش مدرِک حاضر باشند، وحال آنکه ما به آنها علم داریم واز آنها صحبت می کنیم پس حاضر پیش مدرِک وجود خارجی شی نیست، اثر وصورت علمی آن است که مرتسم می شود درذات مدرِک.

متن: و قال فی "الاشارات" ما محصوله:

«إنّ إدراک الشی ء مطلقاً ــ سواء کان بآله[:مثل احساس] أو لاـ[:مثل تعقل] ــ هو أن تکون حقیقته[:شی] متمثّلهً[:صاف ایستادن] عند المدرِک، حاضره عند ما به الإدراک، سواء کان ذاتَه او آلتَه، فإن کان تلک الحقیقهُ نفسَ حقیقه الشی ء الخارج عن المدرِک و آلتِه کان حقیقهَ ما لاـ وجود له بالفعل فی الأعیان ــ مثل کثیر من الأشکال الهندسیّه ــ بل کثیر ممّا لا یمکّن وجوده من الأمور الفرضیّه ــ غیر متحقّقه أصلاً[:یعنی خارجا وذهنا]، فیمتنع تعلّق الإدراک بها، هذا خلف، فبقی أن یکون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات المدرک و آلته غیر مباین لهما».

ص: ۲۳۳

ابن سینا: درمساله علم بیان شد که اتحاد عاقل با معقول باطل است. واز بیان فوق هم روشن شد که معقول مرتسم می شود درذات عاقل، چنانکه مجردی درمجردی قرار می گیرد ویا مظروف مجرد درظرف مجرد قرار می گیرد.

متن: و قال أیضاً ــ بعد إبطال اتحّاد العاقل مع المعقول علی ما مرّ فی مسأله العلم ــ «فیظهر لک من هذا أنّ کلّ ما یَعقل فإنّه ذات موجوده تتقرّر فیها الجلایا العقلیّه تقرُّرَ شی ء فی شی ء آخَرَ».

اشکال(لعلّک تقول): اگر صورعلمیه باهم متحد نشوند ویا صوربا ذات عاقل متحد نشوند لازم می آید تکثر درذات الهی، چرا

که به نظر شما صورمرتسم می شوند درذات باری وارتسام صورمتکثر در ذات الهی ذات را متکثر می کند، وحال آنکه ذات الهی بسیط محض است. پس باید یا صورعلمیه باهم متحد شوند ویا با ذات الهی.

متن: ثمّ قال: ولعلك تقول:«إن كانت المعقولاتُ لا تتّحد بالعاقل ولا بعضُها مع بعض، ثمّ قد سلّمت أنّ واجب الوجود يَعقل كلَّ شی ء، فليس واحداً حقاً، بل هناک كثره.

جواب(فنقول): خداوند درازل ذاتش را تعقل می کند واز آنجای که ذات الهی مقیم وبرپا دارنده ی غیر است لازم تعقل ذات تعقل غیر است. پس اولا- تعقل غیر لازم تعقل ذات ومتاخر از آن است ودرنتیجه نمی تواند داخل درذات ومقوم آن باشد. وثانیا به دلیل اینکه درتعقل هم رابطه ی علّی معلولی برقرار است تعقل غیر هم به ترتیب انجام می شوند. وروشن است که کثرت چنین لوازمی نمی تواند به وحدت ذات آسیب وارد کند.

متن:فنقول: إنّه لمّا كان يعقل ذاتَه بذاته[:بدون صورت] ثمّ يلزم قيّوميّتَه عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثره، جاءت الكثره لازمةً متأخّره، لا داخلةً فی الذّات مقوّمةً، و جاءت أيضاً[:همان طورکه جائت لازمه] على ترتيب[پس قاعده الواحد نقض نمی شود]. و كثرةُ اللّوازم من الذات _ مباينَةً أو غير مباينه _ لا تثلم الوحده.

ص: ۲۳۴

ترتیب طولی صورعلمیه ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتیب طولی صورعلمیه

بحث دراین داشتیم که علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات اوست. ودرعین مرتسم بودن درذات الهی موجب کثرت ذات الهی نمی شود. چرا که کثرت صوروقتی می تواند موجب کثرت ذات باشند که یا حال درذات باشند ویا واگر صادر از ذات اند همه درعرض هم از ذات صادر شوند وهرکدام مبدأ جداگانه درذات الهی داشته باشند، ولی صورمرتسم اولا حال در ذات الهی نیستند وثانیا مبدأ متکثردر ذات الهی هم ندارند، چراکه صورمرتسم لازم علم به ذات ویا صادر از علم به ذات ومتاخر از ذات الهی اند پس حال درذات نستند تا موجب تکثر درذات شوند واز آنجای که درطول هم وبه ترتیب از علم به ذات صادر می شوند مبدأ متکثر درذات الهی هم ندارند. پس صورمرتسم لازم ذات الهی اند وکثرت لواز موجب کثرت درذات الهی نمی شوند، حال چه لوازم اضافی باشند، مثل خالق زید بودن، خالق عمرو بودن و... وچه غیر اضافی مثل علم وقدرت و... وچه سلبی مثل جسم نداشتن، محل ومکان نداشتن و...، چرا که لوازم اضافی به قیومیت الهی برمی گردد وصفات اضافی به سلب امکان.

متن:والأوّل تعرض له کثرهُ لوازم إضافيّهٍ أو غير إضافيّه و کثرهُ سُلوبٍ، وبسبب ذلک[:عروض کثرت] کثره أسماء لکن لا تاثير لذلک فی وحدانيّه ذاته» انتهی.

بیان ترتیب درصورعلمیه: خداوندتعالی علم به ذات دارد واین علم مستلزم علم به معلولات است اما به ترتیب یعنی علوم رابطه طولی دارند برخی ازعلوم مقدم وسبب اند برای برخی علوم دیگر اما از آنجای که علم الهی به ذات مسبب الاسباب است درحقیقت اسباب تمام این مراتب طولی علمی هم است. پس همان طورکه موجودات درخارجی رابطه ی طولی دارند ووجود الهی مسبب الاسباب وسبب وجود خارجی همه ی موجودات است، صورعلمی موجودات هم رابطه ی طولی دارند و علم الهی به ذاتش هم مسبب الاسباب است وسبب تمام علوم.

ص: ۲۳۵

متن: و المراد من الترتيب ما بيّنه فی "التعليقات" حيث قال: «الأوّل[:اوّل تعالی] هو سبب فی لزوم المعلومات له[:اول تعالی] و وجوبها[:معلومات] عنه، لکن علی ترتيب و هو ترتيب السّبب و المُسَبَّب؛ فإنّه[:اول تعالی] مُسبِّب الأسباب[یعنی اسباب را هم خودش درست می کند] و هو[:اول تعالی] سبب معلوماته، فيکون بعض الشی ء[:بعض صور] مقدّماً علميه[:بعنوان علم بودن] له[:اول تعالی] علی بعض[بعض صوردیگر]، فيکون[:صورعلمیه اول] بوجهٍ مّا علّهً لأنّ عرف الأوّل معلولها[:صورعلمیه بعدی را] و بالحقيقه فإنّه[:اوّل تعالی] علّه کلّ معلومٍ و سببٌ لأنّ عُلم کلُّ شی ء.

مثال: علم به ذات الهی سبب علم به عقل اول یا صورت علمیه عقل اول سبب وعلم به عقل اول سبب علم به عقل دوم یاصورت علمیه به عقل دوم است همین طورسبب علم به نفس فلك اول وعلم به جرم فلك اول، وعلم به عقل دوم یا صورت

علمیه عقـل دوم سـبب است برای علم به عقـل سوم یـا صورعلمیه عقـل سوم وهمین طورسـبب علم به فلـک دوم وعلم به جرم فلـک دوم وهکـذا علم به عقل سوم موجب علم به عقل بعـدی ولوازم آن می شود وهکـذا، اما از آنجای که علم به ذات الهی مسب الاسباب است درحقیقت علم الهی به ذات سبب تمام علوم به ماعدا است اما با ترتیب که بین علوم است.

متن: مثال ذلک أنّه[:صورت علمیه عقل اول] علّه لأنّ عُرف العقل الأوّل، ثمّ إنّ العقل الأوّل هو علّه لانّ عرف لازم العقل الأوّل فهو[:اول تعـالی] و إن کـان سـبباً لأـن عرف الأوّل و لوازمها[:صورت عقل اول]، فبوجهٍ مّا صار العقل الأوّل علّه لأنْ عَرف لوازمَ العقل الأوّل[:یعنی صورت های بعدی را]» انتهی.

ص: ۲۳۶

اشکال خواجه برابن سینا ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال خواجه برابن سینا

نظرابن سینا را درباب علم الهی به ماعدا از کتب مختلف خواندیم، حال می پردازیم به اشکالات خواجه برنظرایشان.

اشکال(۱): ارتسام صوردرذات الهی به معنای قبول صورعلمیه است از طرفی این صورصادر ازذات الهی اند. نبابراین قول به ارتسام مستلزم اجتماع فاعل وقابل درذات الهی است واجتماع فاعل با قابل درشی واحد محال است نبابراین قول به ارتسام صورمستلزم محال است وباطل.

اشکال(۲): تمام فلاسفه واکثر متکلمین خداوند تعالی را متصف به صفات اضافی وسلبی می دانند، چرا که معتقداند صفات حقیقی خداوند تعالی عین ذاتش است وچیزی که عین ذات است درحقیقت صفت به حساب نمی آید ندارد. اما قول به ارتسام صوراتصاف واجب تعالی است به صفاتی که نه اضافی است ونه سلبی، واین خلاف قول حکما ومکلمین است.

اشکال(۳): ارتسام صوردرذات الهی به معنای قبول صورعلمیه است از طرفی این صورصادر ازعلم ذات الهی اند ومعلول، نبابراین قول به ارتسام به معنای محل بودن خداوندتعالی است برای معلولات ممکن ومتکثر، ومحل بودن الهی برای ممکنات باطل است پس قول به ارتسام صورعلمیه باطل است.

اشکال(۴): باتوجه به اشکال سوم ارتسام صوربه معنای محل بودن برای معلولات است واز آنجای که حال مباین از محل نیست نبابراین قول به ارتسام مستلزم این است که معلول اول مباین از ذات الهی نباشد، حال معلول اول چه صورعلمیه عقل اول باشد یا تمام صورعلمیه که نسبت به موجودات خارجی معلول اول اند.

اشکال(۵): طبق مبنای شما صورمرتسمه ی حال درذات الهی علم فعلی اند وسازنده خارج. پس باری تعالی دوقسم معلول دارد: یکی معلول که درحال در ذات الهی است ودومی معلول که مباین ذات الهی است ومعلولات مباین بواسطه ی معلولات حاله بوجود می آیند. بنابراین قول به ارتسام صورمستلزم این است که ذات الهی برای خلق موجودات کافی نباشد، بلکه برای خلق موجودات نیاز داشته باشد به ابزار که حال درذات الهی اند. وقول به خالق بالاستقلال بنودن الهی باطل است پس قول به ارتسام صورعلمیه باطل است.

ص: ۲۳۷

برای اینکه اشکالات پنجگانه فوق لازم نیاید قدمای فلاسفه علم الهی به ماعدا را نفی کرده اند. افلاطون قائل به صورقائم بذاته یعنی مُثُل شده است ومشاء اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته اند. وحال آنکه هم نفی علم الهی باطل است هم مُثُل وهم اتحاد عاقل ومعقول. پس وجه ارتکاب این محلات دوری ازاشکالات پنجگانه ی فوق است.

متن: ثمّ إنّ المصنّف فی "شرح الاشارات" ردّ علی الشیخ، فقال: لا شکّ فی أنّ القول بتقرّر[:ارتسام] لوازم الأوّل فی ذاته تعالی [۱]قول بکون الشی ء قابلاً و فاعلاً معاً، [۲]وقول[:خبران] بکون الأوّل موصوفاً بصفات غیر إضافیّةٍ و لا سلبیّةٍ، [۳]وقول بکونه محلّاً لمعلولاته الممکنه[:صفت توضیحی]المتکثره تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً، [۴]وقول بأنّ معلوله الأوّل[:صوراول/تمام صورمرتسمه]غیر مباین لذاته، [۵]وبأنّه تعالی لا یُوجِد شیئاً ممّا یباینه بذاته[:متعلق لایوجد]، بل بتوسّط الأمور الحالّه فیه، إلی غیر ذلک ممّا[:اشکالات] یخالف الظاهرَ من مذاهب الحکماء. و القدماءُ[:مبتدا] القائلون بنفی العلم عنه تعالی. و أفلاطون القائل بقیام الصور المعقوله بذاته[:متعلق قیام]، والمشّاؤون القائلون باتّحاد العاقل و المعقول إنّما ارتکبوا تلک المحالاتِ حذراً من إلتزام هذه المعانی[:اشکالات پنج گانه]» انتهی.

جواب اشکال(۱): کبرای دلیل شما مخدوش است، چرا که اجتماع قابل وفاعل درشی واحد وقتی محال است که قبول به معنای انفعال وقبول از غیر باشد، اما دراین جا قبول به معنای قبول از نفس است، نه قبول از غیر، چرا که صورعلمیه صادراز نفس باری تعالی اند پس اجتماع چنین قابل وفاعلی اشکال ندارد.

بیان مطلب: قابل وقتی که قبول به معنای قبول از غیر باشد بافاعل جمع نمی شود به دودلیل.

دلیل اول: قابل به معنای قبول ازغیر به مستلزم نداشتن است وفاعل مستلزم داشتن وداشتن ونداشتن اجتماع نقیضین است ولذا قابل وفاعل بودن شی واحد باطل است.

ص: ۲۳۸

دلیل دوم: قابل به معنای قبول از غیر مستلزم نداشتن است ولذا قابل نسبت به مقبول امکان دارد، اما فاعل مستلزم داشتن است ونسبت فاعل به معفول وجوب است. وامکان با وجوب جمع نمی شوند پس قابل با فاعل درشی واحد جمع نمی شوند. بعبارت دیگرفاعل واجب است که مفعول را داشته باشد تا آنرا صادر کند وقابل ممکن است مقبول را قبول کند واجتماع امکان ووجب درشی واحد باطل است پس اجتماع فاعل وقابل باطل است.

توجه داریم که درهردودلیل محذوری که لازم می آید از ناحیه خالی بودن قابل ونداشتن قابل است، اما وقتی که قبول به معنای قبول ازنفس باشد چنین محذوری وجود ندارد پس درمانحن فیه اجتماع فاعل وقابل محذور ندارد.

متن: أقول ــ وباللّه التوفیق ــ قد حقّقنا فی ما مرّ من "مباحث العلّه و المعلول" أنّ المراد من القبول فی قولهم: الواحد لا یکون فاعلاً و قابلاً، هو القبول الانفعالی[:یعنی ندارد ومی پذیرد] ــ أعنی: القبول من الغیر ــ فإنّ القابل هنا القبول[:قبول انفعالی] من الغیر یجب أن یتعرّی فی حدّ ذاته عن المقبول، والفاعل لا یمکن أن یتعرّی[:خالی، برهنه] فی حدّ ذاته عن المفعول؛ ضرورهَ أنّ المفعول فائض عنه[:فاعل] وصادر عنه[:فاعل] و یمتنع فَیَضان الشی ء عن العاری عن ذلک الشی ء، وکذا یمتنع قبول الشی ء من الغیر ما[:موجودی] لا یتعرّی فی حدّ ذاته عنه[:شی].

و هذا[:فاعل باید خالی نباشد وقابل باید خالی باشد] معنی قولهم فی الاستدلال علی هذا المطلب: أنّ نسبه الفاعل إلی المفعول بالوجوب، ونسبه القابل إلی مقبوله بالإمکان، فلو اجتمعا[:فاعل وقابل] فی شی ء واحد لزم اجتماع الوجوب و الإمکان فی شی ء واحدٍ من جههٍ واحده.

ص: ۲۳۹

و أمّا قبول الشی ء المقبولَ عن نفسه[:متعلق قبول]، فلا یستدعی تعرّیه[:شی] عنه[:مقبول] فی حدّ ذاته، بل یمتنع ذلک[:تعریه] فیه[:شی]، فلا ینافی کونه[:مقبول] مفعولاً لذلک الشی ء کما هو مقبول له.

شاهد از کلام شیخ درشفا ۹۵/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شاهد از کلام شیخ درشفا

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سنیا علم الهی به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند.

اشکال: قول به ارتسام مستلزم اجتماع فاعل وقابل درشی واحد است واجتماع فاعل وقابل درشی واحد محال است وباطل پس قول به ارتسام صورباطل است.

جواب لاهیجی: کبرای قیاس شما مخدوش است، چرا که قابل دوتا معنا دارد: قابل که به معنای قبول از غیر باشد چنین قبولی به معنای خالی بودن قابل از مقبول ونداشتن مقبول است وبا فاعل که به معنای داشتن است جمع نمی شود. اما قابل که به معنای قبول از نفس قابل است به معنای نداشتن نیست تا با فاعل جمع نشود، وخداوندتعالی قابل صورعلمیه است به معنای دوم، که با فاعل بودن برای صورعلمیه جمع می شود.

شاهدازکلام شیخ: حق تعالی عاقل صورعلمیه است، چرا که صورعلمیه صادر ازباری تعالی است، نه به خاطرحصول صورعلمیه درباری تعالی تا به معنای نداشتن باشد وهمراه با انفعال.

فرق حصول وصدور: معنای متبادر ازحصول، حصول ازغیر ونداشتن است ومستلزم انفعال، اما معنای متبادراز صدرو صدور از غیر نیست، بلکه هم با صدور از غیر سازگار است هم با صدور از نفس. پس باید وجه عاقل بودن حق تعالی صدور صورباشد نه حصول صور.

متن: و هذا معنی قول الشیخ: إن عاقلیّته تعالی لهذه المعقولات إنّما هو لکونها صادراً عنه لا لکونها حاصله فیه، و ذلک[اینکه صادراست نه حاصل] لأنّ المتبادر من الحصول فی الشی ء هو أن یکون حاصلاً فیه من غیره لا من ذاته.

ص: ۲۴۰

کلاـ شیخ درشفا: علم واجب تعالی انفعالی نیست، والا لازم می آید که حق تعالی واجب الوجود ویا واجب الوجود از جمیع جهات نباشد، چرا که علم یا عین ذات الهی است ویا لازم ذات الهی. درصورتی که علم عین ذات الهی باشد لازم می آید ذات الهی متقوم به غیر باشد وممکن، ودرفرضی که علم لازم ذات الهی باشد لازم می آید ذات الهی درلازمش یا حال ازحالاتش محتاج به غیر باشد واز جهت علم یا حال ازحالاتش ممکن ومحتاج به اشیا خارجی باشد.

متن: قال فی "الشفا" فی فصل سابق علی الفصل المذکور: «ولیس یجوز أن یکون واجب الوجود یعقل الأشیاء من الأشیاء، و

إلّا:اگراشیا را ازاشیا تعقل کند] فذاته [۱]إمّا متقوّمه بما یعقل، فیکون تقوّمها بالأشیاء [۲]و إمّـا عارضه لها[:ذات] أن یعقل، فلا یکون واجبَ الوجود من کـل وجه و هـذا محـال، و[:عطف تفسیربرهذا محـال] یکون لو لاـ أُمور من خـارج لم یکن هو بحـالٍ، ویکون له حال لا یلزم عن ذاته، بل عن غیره، فیکون لغیره فیه تاثیر. و الأُصول السابقه تُبطل هذا و ما أشبهه».

قابل وفاعل صورعلمی یکی است ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قابل وفاعل صورعلمی یکی است

بحث درعلم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات الهی می داند. خواجه اشکال کرد که قول به ارتسام صورمستلزم اجتماع فاعل وقابل درشی واحد است وباطل. لاهیجی درجواب گفت اجتماع فاعل وقابل وقتی محال است که قابـل به معنـای قبول از غیر باشـد ودرمـانحن فیه قبول از غیر نیست، بلکه قبول از نفس است وچنین قـابلی با فاعل جمع می شود. برای این کلامش شاهد از بیانات ابن سینا می آورد.

ص: ۲۴۱

بیان ابن سینا درتعلیقات: تعلیق: ۱. ذات الهی مبدأ اشیا است؛ ۲. علم الهی به ذاتش عینا علم به مبدئیت اشیا است؛ ۳. از علم به مبدئیت صورعلمیه اشـیا صادر می شوند؛ ۴. صورعلمیه اشـیا همان معقولیت آنهاست. پس صورعلمیه به موجب صـدور ازذات باری تعالی معقول اوست، نه به دلیل حصول درذات باری تعالی.

تعلیق: مـا وقتی اشـیا را تعقل می کنیم که صورعلمیه ی شان درذهن ما حاصل شـده باشـد ولی باری تعالی صورعلمیه اشـیا را تعقل می کند، به این دلیل که صورعلمیه صادر از ذات الهی اند، نه به خاطر اینکه حاصل درذات الهی باشند.

تعلیـق: اگربـاری تعـالی صورمعقـوله را از بیرون بگیرد بایـد ممکـن باشـد وحـال آنکـه بـاری تعـالی واجب الوجـود است پس صورمعقوله را از بیرون نمی گیرد بلکه صورصادر ازذات باری تعالی اند.

بیـان ملاـزم: اگر بـاری تعـالی صورمعقوله را از بیرون بگیرد معنـایش آن است که اولاـ صوررا نداشـته است وبعـداً آنرا از غیر پذیرفته وتبعا کامل شده است. وقتی که قابل چیزی را ندارد وآنرا ازدیگری می پذیرد اولا نسبت به مقبول امکان دارد وثانیا از غیر متـاثر ومنفعـل می شود ودرنتیجه قابـل ممکن است ومحتاج به غیر. نبابراین اگرباری تعالی صورمعقوله را از غیر بی پـذیرد باید ممکن باشد.

تعلیق: صورعلمی اوصاف ولوازم ذات باری تعالی انـد ووتبعا باری تعالی مثل هرمعروض وموصوفی مقبول ومعروض آنهار، اما این قبول بـا انفعـال همراه نیست، چرا که اوصـاف دوگونه است: ۱. فاعـل آنها شـی است وقابل شان شـی دیگر دراین صورت قبول با انفعال همراه است؛ ۲. فاعل وقابل یا «فیه» و«عنه» آنها یکی انـد، دراین صورت قبول با انفعال همراه نیست. وصورعلمیه از نوع دوم اند فاعل وقابل یا فیه وعنه آنها یکی اند ولذا قبول آن با انفعال همراه نیست.

تعلیق: صورعلمیه صادرازباری تعالی انـد، اما ازآنجای که مجرد وخالی ازماده اند صدورشان با ترتیب همراه نیست. البته همان گونه که بیان شـد صورعلمیه ترتیب دارنـد، صورعلمیه عقل اول قبل از صورعلمیه عقل دوم است وهکـذا، اما صـدوراین صور ازباری تعالی ترتیب ندارند بلکه همه یک جا بدون ترتیب زمانی از باری تعالی صادر می شوند.

همـان گونه که وجود واجب تعـالی بـا سـایر موجودات فرق دارد، اوصـفاتش وازجمله تعقلش هم با اوصاف وتعقل سایر اشیا فرق دارد. پس نباید باری تعالی را به سایر اشیا تشبیه کرد.

و قال فی "التعلیقات": «تعلیق: نفسُ تعقّله لذاته نفس وجود هذه الاشـیاء عنه. ونفس وجودِ هذا الأشیاء[:صوعلمیه/اشیا خارجی] نفس معقولیتها له علی أنّها عنه[لاعلی أنّها فیه].

تعلیق: هو یعقل الأشیاء[:صورعلمیه/اشیا خارجی] لا علی أنّها تحصل فی ذاته کما نعقلها نحن، بل علی أنّها تصدر عن ذاته و أنّ ذاته سببٌ لها».

تعلیق: «إن وَرَد علی ذات الباری شـی ء[:صورت] من خارج یکون ثمَّةَ انفعال ویکون هناک قابل له؛ لأنّه یکون بَعد ما لم یکن. وکـلّ مـا یفرض أنّه یکن له بعـد مـا لم یکن فـإنّه[:شـی] یکون ممکنـاً فیه[:ذات بـاری]، فبطـل أن یکون واجبَ الوجود، فیؤدّی ذلک[:راه پیدا کردن چیزی ازخارج] إلی تغیر فی ذاته و تاثیر من خارج فیه، فإذن یعقل کل شی ء من ذاته».

تعلیق: «هـذه الموجودات[:صورعلمی] من لوازم ذاته، ولوازمه فیه بمعنی أنّها تصدر عنه لا أن تصدر عن غیره[:شـی خارجی] فیه فله قبول انفعال. وقولنا فیه یعتبر علی وجهین: أحـدهما أن یکون عن غیره فیه، و الآخر أن یکون فیه لا عن غیره، بل فیه من حیث یصدر عنه».

تعلیق: «الأـوّل یعقل الأشـیاء و الصّور علی أنّه مبـدأ لتلک الصّور الموجوده المعقوله فإنّها[:صور] فائضه عنه مجرّده غایه التجرید لیس فیه[:اول] اختلاـف[:رفت وآمـد] صور مترتّبه متخالفه، بل یعقلها بسـیطاً و معاً لا باختلاف ترتیب[یعنی صورمراتب دارد اما تعقل مراتب ندارد بلکه همه ی صوریک جا تعقل می کند] و لیس یعقلها من خارج.

ص: ۲۴۳

و كما أن وجود الأوّل مغاير لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تَعقُّله مباين لتعقل الموجودات. و كذلك جميع أحواله[:صفات وافعال] فلاـ تقاس حال من أحواله إلى ما سواه. فهكذا يجب أن يعقل[:این چنین واجب است که تقعل شود] حتّى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك».

اضافه باری تعالی به معقولات ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضافه باری تعالی به معقولات

بحث دراین بود که علم باری تعالی به ماعدا صورمرتسم درذات باری تعالی است. اما ارتسام صوربه معنای قبول از غیر نیست تا با فاعل بودن باری تعالی منافات داشته باشد، بلکه ارتسام قبول به معنای قبول ماصدرعنه است که بافاعل بودن ساز گار است. بعبارت دیگر قبول دوصورت دارد: یکی قبول ماحصل فیه ودیگری قبول ماصدرعنه. قبول به نحو اول با فاعل بودن جمع نمی شود اما قبول به نحو دوم با فاعل بودن ساز گار است.

اضافه به صورمعقوله دوگونه است: یکی اضافه به صور از حیثی که معقول محض اند ودیگر اضافه به صور از حیثی که موجود اند، بعبارت دیگر اضافه به صورمعقوله یا به لحاظ صدور آنها از ذات عاقل است ویا به لحاظ قبول آن از غیر است.

اضافه باری تعالی به صورمعقوله به لحاظ صدور آنها از ذات باری تعالی است نه به لحاظ قبول آن از غیر، چرا که اگر باری تعالی صور را از غیر قبول کند یا لازم می آید که ذاتش را تعقل نکند، ویا لازم می آید که ذات حق تعالی مبدأ این صور نباشد، وحال آنکه باری تعالی هم ذاتش را تعقل می کند وهم ذاتش علت ما عدا است،چنانکه درجایش بیان شده است. وهمین تعقل ذاتش از آن حیث که علت ماعدا است سبب صورمعقوله می شود. پس این صورلازم علم باری تعالی به ذاتش است واضافه باری تعالی به آنها ازحیث صدورآنها ازذاتش است نه از حیث قبول آن از غیر.

ص: ۲۴۴

بیان ملازمه: اگر باری تعالی ذاتش را تعقل کند وذاتش هم مبدأ ما عدا باشد از آنجای که علم به علت موجب علم به معلول است به صورمعقوله هم عالم است بدون اخذ از غیر. پس اگر از غیر اخذ کند یا ذاتش را تعقل نکرده است ویا ذاتش مبدأ ماعدا نیست.

متن: تعلیق: «إضافه الباری إلى هذه المعقولات إضافه محضه معقوله، لاـ إضافه الماده إلى الصّوره ــ أی القابل ــ أو وجود الصوره فی المادّه، بل الإضافه له[:باری] إليها[:معقولات] و هی[:معقولات] معقوله لانّ من حيث هی موجوده؛ لأنّه يعقلها[:معقولات] من ذاته لا من خارج، و يعقل من ذاته أنّه مبدأ لها، وإن كان يعقلها[:معقولات] من حيث هی موجوده يكون [۱]إمّا أن يكون لا يعقل ذاتَه و يكون يدرک الشی ء عند وجوده، [۲]أو لا يكون مبدأ لها[:معقولات]، و هذا[:هردو] محال؛ فإنّه يعقل ذاتَه، و إدراكُه لها[:ذات] من حيثُ من شانها[:ذات] أن يفيض عنها[:ذات] كلّ موجود. و هذا الإدراک للذّات[:ادراک

ذات ازحیث که افاضه ی موجودات می کنـد] یوجب الإدراك للأمر اللّازم لـذاته، وهو[:امرلازم] صدور المفعولات عنه[وتعقل صدورمعقولات همان تعقل معقولات است]».

دومعنا برای قبول ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دومعنا برای قبول

بحث دراین بود که خداونـد قابـل صوراست، اما منفعل نیست، چرا که صور را از غیر قبول نمی کنـد بلکه صادر از ذات باری تعالی اند.

تعلیق: قبول دونوع است:۱. قبول شی از بیرون ذات، چنین قبول متفرع براستعداد وهیولی و همراه با انفعال است؛ ۲. قبول شی از ذات قابل، نه از بیرون، چنین قبولی ملازم با انفعال نیست.

چنـانچه قبول به معنـای دوم صـحیح باشـد، که هست، قابـل صوربودن بـاری تعـالی از نوع دوم است، به عبارت دیگر قابل عنه است نه قابل فیه.

ص: ۲۴۵

تعلیق: همان طور که ذات اشیا متباین اند تعقل شان هم متباین اند، سایر موجودات تعقل شان به نحو انفعال اند وچیزی را تعقل می کنند که حاصل درآنها باشد ولی باری تعالی تعقلش غیرانفعالی است، عاقل اموری است که صادر از اوست.

تعلیق: مقوم با لازم فرق دارند، مقوم درشـی بودن شـی دخیل است ولی لازم درشـی بودن شـی دخالت ندارد بلکه بعد از شـی بودن شی است.

لوازم شـی نیـاز به جعـل وعطای غیر ندارنـد، بلکه چون این شـی این شـی است این لازم را دارد، مثلا انسان چون انسان اسـت ضاحک است، ضاحک بودن انسان به موجب عطای غیر نیست.

صورمعقوله لازم باری تعالی اند وباری تعالی چون باری تعالی است این صوررا دارد، نه اینکه عطای غیر باشند.

متن: تعلیقٌ: «القابل یعتبر فیه وجهان: [۱]أحدهما أن یکون یقبل شـیئاً من خارج فیکون ثمّةَ[آنجای که شی را ازخارج قبول می کنـد] انفعـال فی هیولی تقبـل ذلک الشـی ء الخارج. [۲]وقابـلٌ من ذاته لمـا[:متعلـق قابـل] هو فی ذاته لا[عطف برمن ذاته] من خارج، لا یکون ثمَّةَ[:درچنین قبولی] انفعال، فإن کان هذا الوجه الثّانی صحیحاً، فجائز أن یقال علی الباری».

تعلیقٌ: «وجوده[تعالی] مباین لسائر الوجودات، و تعقله مباین لسائر التعقّلات؛ فإنّه یعقله علی أنّه عنه[لاعلی أنّه فیه]».

تعلیقٌ: «اللّازم ما یلزم الشی ء، لأنّه هو ولا یقوّم الشی ءَ، واللّوازم کلّها علی هذا، أی تلزم ملزومَها؛ لأنّه هو».

لوازم شی نیاز به عطای غیر ندارند ۹۵/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لوازم شی نیاز به عطای غیر ندارند

بحث درعلم واجب به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند.

ص: ۲۴۶

تعلیق: لوازم شی نیاز به جعل وعطای غیر ندارند، بلکه چون این شی این شی است این لازم را دارد، بعبارت دیگر لوازم شی نیاز به واسطه ی درثبوت ندارند، مثلا انسان چون انسان است ضاحک بالقوه است، وقوه ی ضحک نیاز به عطای غیر ندارد.

صورمعقوله لازم باری تعالی اند وباری تعالی چون باری تعالی است این صوررا دارد، نه اینکه عطای غیر باشد. پس ارتسام صوردرذات باری تعالی موجب کثرت نمی شود، چرا که اگر صور را ازغیر دریافت کند باید قوه واستعداد دریافت آنرا داشته باشد ومرکب باشد ازفعل وقوه. اما صورصادرانـد ازباری تعالی ولـذا قبول آن همراه انفعال ومسبوق به قوه نیست تالازم بیاید ترکیب ازقوه وفعل.

بعبارت دیگر فاعل وقابل صورمعقوله شی واحد اند وچنین قبول وفعلی حاکی از تکثر نیست. قابل وفاعل شی وقتی که دوچیز باشند حاکی از تعدد اند.

متن: تعلیقٌ: «لوازم الأوّل[:اول تعالی] تکون صادره عنه، لا حاصله فیه، فلذلک[:صادرازحق نه حاصل دراو] لا تتکثّر بها[:لوازم]؛ لأنّه[:اول تعالی] مبدأها[:لوازم] فلا ترد علیه[:اول تعالی] من خارج. و معنی اللّزوم أن یلزم شی ء شیئاً بلا واسطه. و لوازم الأوّل لمّا کان هو مبدأها کانت لازمهً له صادره عنه، لا لازمهً له من غیره حاصلهً فیه. وصفاته لازمه لذاته علی أنّها صادره عنه، لا علی أنّها حاصله فیه، فلذلک لا یتکثّر[:اول تعالی] بها[:لوازم] فهو موجبها. فتلک اللّوازم وتلک الصّفات تلزم ذاته لأنّه هو_ أی هوسببها _ لا شی ء آخر و اللّوازم الّتی تلزم غیره[:اول تعالی] لا تلزمه[:اول تعالی] لأنّه[:اول تعالی] هو[:اول تعالی] فاللّوازم کلّها حقیقتها أنّها تلزم الشی ء لأنّه هو».

تعلیق: گفتیم صورعلمیه لازم باری تعالی است وصادراز او. درجای خودش هم بیان شده که اول تعالی واحد است وبسیط ازجمیع جهات. واز آنجای که از واحد جُزواحد صادر نمی شود لازم حق تعالی هم باید واحد باشد ولوازم بعدی به ترتیب ازلوازم حق صادر شوند ورابطه طولی داشته باشند.

ص: ۲۴۷

تعلیق: «لازم الأوّل لا یجوز إلّا أن یکون واحداً بسیطاً؛ فإنّه لا یلزم عن الواحد إلّا الواحد. ثمّ اللّازم الآخَر یکون لازم لازمه. ثمّ یکون الأمر علی ذلک، و تکون کثیره اللّوازم علی هذا الوجه».

بساطت واجب تعالی ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بساطت واجب تعالی

بحث درعلم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند. اما این ارتسام موجب کثرت درذات الهی نمی شود.

بساطت واجب تعالی:

مقدمه:مرکب سه جوراست:۱. مرکب انضامی مثل ترکیب بدن ازگوشت، پوست وخون؛ ۲. مرکب اعتباری مثل ترکیب بیت از چوب وگل ؛ ۳. مرکب حقیقی مثل ترکیب جسم از ماده وصورت.

واجب الوجود ازجمیع جهات بسیط است وهیچ گونه ترکیب درآن راه ندارد، چرا که هرمرکبی نیاز به اجزایش دارد وهرنیازمندی ممکن است، اما واجب الوجود ممکن نیست پس هیچ گونه ترکیبی ندارد.

به بیان دیگر: واجب اولوجود هیچ ترکیبی ندارد، چرا که وجوب وجود هرمرکبی محتاج به وجود اجزایش است وبعبارت خلاصه: مرکب واجب الوجود بالغیر است، اما الله تعالی واجب الوجود بالذات است. پس واجب الوجود هیچ گونه ترکبی ندارد.

متن: تعلیق: «واجب الوجود لا یصحّ أن یکون فیه کثره حتّی یکون ذاته مجتمعهً من أجزاء، مثل بدن الإنسان، أو من أجزاء کلٌّ واحد منها قائم بذاته، کأجزاء البیت من الخشب و الطین، ولا من أجزاء کلٌّ واحدٍ منها غیر قائم بذاته، کالمادّه والصوره للأجسام الطبیعیّه؛ فإنّه لو کان ذاته[:واجب] متعلّقاً بالأجزاء لکان وجوب وجوده یتعلّق بأسباب و کلّ وجود یتعلّق وجوبه[:وجودش] بأسباب لا یکون واجب الوجود بذاته.

صفت نداشتن واجب تعالی:

مقدمه:صفات تقسیم می شود به صفات ذات وصفات فعل. صفات فعل مربوط به مقام فعل است وصفات ذات مربوط به مقام ذات. مراد از صفت نداشتن واجب تعالی صفات ذات است.

ص: ۲۴۸

واجب تعالی صفات مختلف ندارد؛ چرا که اگرصفت داشته باشد یا این اوصاف جزء ذات اند ویا عارض ذات وتالی به

هردوقسمش باطل است پس واجب تعالی صفت ندارد.

ملازمه دلیل فوق روشن است. اما بطلان تالی آن نیاز به بیان دارد.

اگر اوصاف واجب جزء ذات باشند لازم می آید ترکب واجب از ذات وصفات، اما بیان شد که واجب تعالی بسیط است پس اوصاف جزء ذات نیستند.

چنانچه اوصاف واجب عارض ذات باشند یا ازجانب غیر عطا می شوند ویا ازطرف خود ذات واجب. درصورتی که وصف ازجانب غیر عطا شود معنایش این است که درذات واجب نبوده وازغیر پذیرفته است وازغیر وقتی می تواند قبول کند که قوه واستعداد مقبول را داشته باشد. پس باید واجب مرکب باشد ازقوه وفعل که باطل است. علاوه براینکه لازم می آید هم تأثرواجب ازغیر وهم تغیردرذات واجب که هردوملازم اند با امکان واجب وباطل.

درفرضی که وصف ازذات واجب صادرشود وقابل به معنای منفعل هم ذاتش باشد لازم می آید که فاعل وقابل به معنای منفعل یکی باشد واجتماع فاعل وقابل به معنای منفعل موجب تکثراست و باطل. پس وصف نمی تواند عطای ذات ودرذات باشد.

از بیان فوق روشن شد که اوصاف نمی توانند جزء ذات واجب تعالی باشند ونیز عارض ذات بودن اوصاف باطل است. اما می شود اوصاف لازم ذات باشند، به این معنا که چون واجب تعالی واجب است این اوصاف را دارند، نه اینکه عطای غیر باشند یا عطای ذات ودرذات باشد بلکه لازم ذات است واین موجب تکثر ذات نمی شود وباطل نیست.

متن: و لا یصحّ أیضاً أن یکون فیها[:ذات حق تعالی] صفات مختلفه؛ فإنّه لو کانت تلک الصّفات أجزاءً لذاته، کان الحکم فیها ما ذُکر.

ص: ۲۴۹

و إن كانت تلك الصّفات عارضةً لذاته، كان وجود تلك الصّفات: [۱]إمّا عن سبب من خارج، و يكون واجب الوجود قابلًا له[:صفت]، ولا يصحّ أن يكون واجب الوجود بذاته قابلًا لشیء، فإنّ القبول ما فيه معنى ما بالقوّه.

[۲]وإمّا أن يكون تلك العوارض توجد فيه[:واجب] عن ذاته، فيكون إذن قابلاً ـ كما هو فاعل. [۳]اللّهم إلّا أن يكون تلك الصّفات و العوارض لوازمَ ذاته؛ فإنّه حينئذٍ لا تكون ذاته موضوعه لتلك الصّفات، لأنّ[تعليل براى تكونه ذاته...] تلك الصّفات موجوده فيه، بل لأنّها[:صفات] لازمه له، لأنّه هو.

مثال: فرق است بين سپيد بودن جسم از آن روكه سفيدى حال دراوست، وسپيد بودن جسم ازآن جهت كه سپيدى از لوازم اوست. درفرض اول لازم مى آيد كه درجسم قوه ى قبول سفيدى وجود داشته باشد واز غير منفعل شود، اما درصورت دوم انفعال جسم از غير وقوه داشتن آن لازم نيست.

اوصاف واجب تعالى ازقبيل دوم است، يعنى چون واجب تعالى واجب است اين اوصاف را دارد، نه اينكه قابل اوصاف باشد تالازم بيايد اجتماع فاعل وقابل به معناى منفعل بلكه حيث فاعل بودنش همان حيث فاعل بودنش است. وبعبارتى ازهمان حيث كه قابل است فاعل است واز همان حيث كه فاعل است قابل است وبعبارت سوم عنه وفيه واجب يكى است.

متن: و فرقٌ بين أن يوصف جسم بأنّه أبيض، لأنّ البياض توجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنّه أبيض، لأنّ البياض من لوازمه، وإنّما وُجد فيه لانّه هو، لو كان نحو ذلك[چنين لازمى] فى الجسم. و إذا أخذت حقيقةَ الأوّل على هذا الوجه، و لوازمه على هذه الجهه، يستمرّ هذا المعنى[:معناى دوم] فيه، و هو[:معنى] أنّه لا ـ كثره فيه، و ليس هناك قابل و فاعل، بل هو ــ من حيث هو قابل ــ فاعل.

ص: ۲۵۰

واحد بودن فیه وعنه بسایط:

تمام بسایط به جهت آنکه بسیط اند فیه به معنای قبول انفعالی ندارن، بلکه اوصاف لازم بسایط اند، یعنی بسایط چون بسایط اند اوصاف را دارند، نه اینکه اوصاف عطای غیر باشند تا لازم آید قبول به معنای انفعال وتکثر از قوه وفعل، بلکه بسایط قبول شان عین فعل شان است وبعبارتی فاعل وقابل بودن شان یکی است وبعبارت سوم عنه وفیه شان یکی است.

مثال: وصف وحدت ازلوازم اول تعالی وبسایط است، به این معنا که چون بسایط بسیط اند واحد اند، نه اینکه عطای غیر باشد، اما مرکبات واحد اند به این معنا که قابل وحدت اند ووحدت عطای غیر است همان طورکه خود صورت ترکیبی عطای غیراست. پس دربسایط فیه وعنه تمام اوصاف وازجمله وحدت واحد است، اما درمرکبات فیه شان غیر ازعنه شان است.

متن:و هذا الحکم مطرد فی جمیع البسائط فانّ حقائقها هی انّه تلزم عنها اللوازم و فی ذواتها تلك اللوازم علی انّها من حیث هی قابله فاعله فانّ البسیط عنه و فیه شیء واحد اذ لا کثره فیه و لا یصحّ فیه غیر ذلك و المرکّب یکون ما عنه غیر ما فیه اذ هناك کثره و ثمه وحده و حقیقته انّه یلزم ذلك فیکون عنه و فیه شیئا واحدا و کل اللوازم هذا حکمها فانّ الوحده فی الاوّل هی عنه و فیه لانّها من لوازمها و الوحده فی غیره وارده علیه من خارج فهی فیه لا عنه و هو هناك قابل و فی الاوّل القابل و الفاعل شیء واحد.

جواب اشکال اول ودوم ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب اشکال اول ودوم

تعلیق: نفس انسانی معقولات ندارد وبعد قبول می کند وهرچیزی که امری را ندارد وبعد قبول می کند ابتدا قوه ی آن امرا دارد پس نفس انسانی ابتدا قوه ی معقولات را دارد ولذا نمی تواند فاعل معقولات باشد، چرا که فاعل هرچیزی آن چیز را بالفعل دارد. بنابراین چنانچه نفس هم فاعل معقولات باشد وهم قابل معقولات معنایش آن است که هم نسبت به معقولات هم بالفعل باشد وهم بالقوه، یعنی هم معقولات را داشته باشد وهم نداشته باشد که تناقض است وباطل.

ص: ۲۵۱

اگرمعقولات لازم موجودی است معنایش این است که آن موجود همیشه آن معقولات را دارد وهیچ وقت نسبت به آنها بالقوه نبوده است.

تعلیق: هرموجودی که معقولات را ندارد وبعد واجد می شود، یعنی تعقلش حادث است، نمی تواند فاعل معقولات هم باشد، زیرا که فاعل چیزی نسبت به آن بالفعل وقابل چیزی نسبت به آن بالقوه، وبالفعل وبالقوه نمی تواند شی واحد باشد. پس فاعل وقابل معقولات نمی تواند شی واحد باشد.

بهمنیـار: واجب الوجـود ذات ونیز لوازم ذاتش را تعقـل می کنـد، چرا که اگرذاتش را تعقـل کنـد ولوازم ذاتش را تعقـل نکند معنایش آن است که ذاتش را به درستی تعقل نکرده است.

لوازم ذات الهی وازجمله صورمعقوله عرض انـد، اما ذات الهی به آنها متصف یا ازآنها منفعل ویا با آنها کامل نمی شود، بلکه چون ذات الهی کامل است صوراز اوصادرمی شود وبه همین لحاظ صدور به آنها متصف می شود، نه به لحاظ محل بودن.

بعبارت دیگر اعراض دوقسم اند:۱. اعراض مفارق؛ ۲. اعراض لازم. معروض اعراض مفارق اولا محل آنها ست، ثانیا منفعل از آنهـا، ثالثـا بـا آنهـا کامل می شود ورابعا متصف به آنها. اما معروض اعراض لازم نه محل آنهاست، نه منفعل از آنها نه با آنها کامل می شود ونه به آنها متصف، بلکه چون معروض کامل است این لازم را دارد وبه همین لحاظ صدورهم متصف می شود به آنها نه به بلحاظ محل ومنفعل بودن.

صورمرتسم یـا صورمعقوله یـا صورالهی اعراض لازم یـا لازم ذات الهی انـد. معقول بودن صوربعـد از صـدورآنها نیست بلکه معقول بودن صور همان صدورآنها ست.

باتوجه به تحقیق که گذشت جواب اشکال اول دوم روشن شد.

ص: ۲۵۲

توضیح مطلب: اشکال اول این بود که اگرصورمرتسم درذات لهی باشند لازم می آید اجتماع فاعل وقابل. تحقیق نشان داد که ذات الهی فاعل صوراند، اما قابل به معنای منفعل وقبول از غیرنیست تا متفرع برنداشـتن باشد وبا فاعل بودن که متفرع برداشتن است متناقض باشد.

اشـکال دوم هم این بود که اگرصورمرتسم درذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی متصف به صفت حقیقی شود وحال آنکه اله تعالی فقط صـفات سـلبی واضافی دارد. از تحقیق گذشـته روشن شد که چون ذات الهی کامل است این صور را لازم دارد، نه اینکه بـا اتصـاف به این صور ذات الهی کامـل شود پس صورمرتسم صـفاتی نیسـتند که ذات الهی بـا آنها کامل شود وصفات حقیقی آن است که به موصوف کمال دهند.

متن: تعلیقٌ: «النفس الإنسانیّه لا یصـحّ أن یکون فاعله للمعقولات؛ لأنّها[:نفس] قابله لها[:معقولات]، بعـد أن لم تکن[:بعدازاینکه معقولاـت نبوده]، و مثـل ذلک[:قابل چیزی است که نبوده] یجب أن یسـبقه معنی ما بالقوّه[:معنای که عبارت است ازما بالقوه]، فأمّا الشی ء الّذی حقیقته أنّه تلزمه المعقولات، فلا یجب أن یکون فیه معنی ما بالقوّه.

ولمّا کانت النفس الإنسانیّه تعقل المعقولات بعد أن لم تکن تعقل، کان فیها معنی ما بالقوّه»

تعلیقٌ: «الّـذی یعقل المعقولات[:تعقل معقولات حادث است] لا یصح أن یکون فاعلاً للمعقولات، لأنّه لا یصحّ أن یکون شـی ءٌ واحدٌ فاعلاً و قابلاً بعد أن لم یکن فاعلاً و قابلاً، لأنه[:شی] یسبقه معنی ما بالقوّه» انتهی کلام التعلیقات.

و قال تلمیذه بهمنیار فی "التحصیل": و إذا کان واجب الوجود یعقل ذاتَه فیعقل أیضاً لوازمَ ذاته، و إلّا[:اگرخودش را تعقل کند ولی لوازمش را تعقل کنـد] لیس یعقل ذاته بالتمام. و اللوازمُ الّتی معقولاته و إن کانت أعراضاً موجوده فیه، فلیس[:اعراض] ممّا یتصف[:ذات] بهـا[:اعراض] أو ینفعل عنها؛ فإنّ کونه واجبَ الوجود هو بعینه کونُه مبـدأً للوازمه، أی معقولاته، بل ما صـدر عنه إنّما یصدر عنه بعد وجوده وجوداً تامّاً، و إنّما یمتنع أن یکون ذاته محلّاً لأعراض تنفعل عنها، أو یستکمل بها، أو یتّصف بها، بل کماله فی أنّه بحیث یصـدر عنه هـذه اللوازم لا فی أنّها[:لوازم] توجد له، فإذا وصف بأنّه یعقل هذه الأُمور فإنّه یوصف به[:تعقل هـذه الاـمور]، لأنّهـا تصـدر عنه هـذه لا لأنّه محلّها و لوازم ذاته هی[:لوازم] صور معقولاته[:صورکه عبارت است ازمعقولات] لا علی أنّ تلـک الصّـِور تصـدر عنه فیتعلّقهـا بـل نفس تلـک الصورـ لکونهـا مجرّدهً عن الموادّ ـ یفیض عنه و هی معقوله فنفس وجودها عنه نفس معقولیتها فمعقولاته اذن فعلیّه[:بالفعل است]» انتهی کلام "التحصیل".

ص: ۲۵۳

فبهذا التحقيق اندفع الأوّل و الثّانی من تلک المفاسد.

جواب اشکال سوم ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب اشکال سوم

جواب اشکال سوم: اشکال سوم این بود که اگرصورعلمیه مرتسم درذات الهی باشند لازم می آید که حق محل باشد برای معلولات متکثر. این اشکال درحقیقت منحل می شود به سه اشکال:

۱.اگرصورعلمیه مرتسم باشند درذات الهی وذات الهی قابل صورباشد لازم می آید که ذات الهی محل باشد وصورحال درآن، چرا که قابل بودن همان محل بودن است؛

جواب: ازجواب اشکال اول ودوم روشن شد که حق تعالی قابل صوراست، اما نه قابل به معنای منفعل نیست ومحل قابل به معنای منفعل است

۲. اگرصورعلمیه مرتسم درذات الهی باشند وذات الهی قابل صور از آنجای صورعلمیه کثیر اند لازم می آید که ذات الهی محل کثیر باشد از آن حیث که کثیر است، چرا که صورعلمیه به لحاظ وجود همه وجود عقلی دارند واز این جهت واحد اند، اما علم بودن صور به لحاظ ماهیت شان است که متکثر اند وذات الهی محل صوراست به لحاظ علم بودن صور که متکثراست؛

جواب: صورمرتسم یا صورمعقوله یا صورالهی به ترتیب ازذات الهی صادر می شوند وبه ترتیب هم درذات الهی مرتسم می شود پس نه لازم می آید صدورکثیر از واحد ونه لازم می آید که ذات الهی محل کثیرباشد.

۲. اگر صورعلمیه مرتسم باشند درذات الهی از آنجای که صورصادر از ذات الهی اند لازم می آید که ذات الهی محل باشد برای معلولاتش از آن حیث که معلول اند، چرا که صورعلمیه به لحاظ وجود همه وجود عقلی دارند واحد اند، اما معلول اند واگرمرتسم درذات الهی باشند ذات الهی محل می شود برای معلولاتش از آن حیث که معلول اند .

ص: ۲۵۴

متن: و أمّا الثالث منها ــ و هو کونه محلّاً لمعلولاته المتکثّره ــ فینحلّ إلی ثلاثه مفاسد:

أحدها: کونه محلّاً. و هذا أیضاً[:مثل اشکل اول ودوم] قد اندفع به[:هذالتحقیق]، إذ لا فرق بینه[:کونه محلا] و بین کونه قابلاً.

وثانیها: کونه محلّاً للکثره من حیث هی کثره. و هذا مندفع بکون تلک الکثره علی الترتیب.

وثالثها: كونه محلّاً للمعلول من حيث هو معلول لأنّ الظاهر من مذاهب الحكماء هو اتفاقهم على امتناع كونه تعالى محلّاً لشيء من معلولاته.

جواب اشکال سوم، چهارم وپنجم ۹۵/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب اشکال سوم، چهارم وپنجم

خواجه برصورمرتسم پنج اشکال وارد کرد. جواب اشکال اول دوم بیان شد. حال می پردازیم به پاسخ باقی اشکالات.

جواب اشکال سوم، چهارم وپنجم:

اشکال سوم که سوم این بود که اگرصورمرتسم درذات الهی باشد لازم می آید که ذات الهی محل شود برای معلولش که باطل است. اشکال چهارم این بود که اگر صور مرتسم درذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی محل باشد برای معلولش ودرنتیجه معلول مباین وجدای از وجود علت نباشد وحال آنکه علت ومعلول وجوداً مباین اند. اشکال پنجم هم این بود که اگرصورمرتسم درذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی محل باشد وواسطه شوند برای ایجاد ماعدا لازم می آید که ذات الهی نتواند معلول مباین را بدون واسطه ایجاد کند.

جواب: اولاـ ارتسام صوردرذات الهی به معنای محل بودن ذات الهی نیست؛ ثانیا برفرض محل هم باشد محل شدن علت برای معلول خارجی ومباین باطل است وصورمرتسم معلول عقلی ومتصل به ذات الهی است نه خارجی ومباین. هم چنین مراد از مباینت معلول با علت که حکما اتفاق دارند مباینت معلول خارجی باعلت است نه معلول علمی وعقلی باعلت، وصورمرتسم معلول عقلی است. ونیز واسطه شدن صورمرتسم برای ایجاد اشیا اشکال ندارد، چرا که صورمرتسم علم فعلی است وعلم فعلی سازنده ی خارج.

ص: ۲۵۵

متن: وهذا[:ثالثها] مع الوجهين الباقين من تلك المفاسد مندفعه، بأنّه على تقدير التسليم، فالمراد من المعلول[:كه دراشكال سوم گفته شد] و كذا من الإيجاد[:كه دراشكال پنجم گفته شد] ما[:معلولی است] يكون بحسب الوجود العينيّ، فلا ينافي[:اتفاق حكما] كونه[حق تعالى] محلّا لمعلوله بحسب الوجود العقليّ، ولا[:ولاينافی] كونه غير مباين له، و لاكونَه غيرَ موجِد لشيء من معلولاته بحسب الوجود الخارجي إلّا بتوسّط ما هو حالّ فيه معلول له بحسب الوجود العقليّ[چون موجود علم فعلی اوست].

جواب دوم ازاشکال چهارم ۹۵/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:جواب دوم ازاشکال چهارم

دراشکال چهارم گفته شد که اگرصورمرتسم درذات الهی باشند لازم می آیدکه معلول اول مباین با ذات الهی نباشد واین باقانون علیت که معلول باید مباین علت باشد ساز گاری ندارد. درجواب این اشکال گفتیم که قانون علیت درباب علت ومعلول خارجی است وصورمرتسم معلول عقلی وعلمی است نه معلول خارجی ولذا اشکال ندارد که مباین با ذات الهی نباشد.

جواب دوم: مراد از عدم مباینت معلول اول با ذات الهی چیست؟ آیا مراد این که صورقائم به ذات الهی خواهد شد ویا مراد این است که صورعین ذات الهی خواهد شد.

اگرمراد ازعدم مباینت معلول اول باذات الهی این است که لازم می آید صورمعقوله قائم به ذات الهی باشد، وقیام صور درذات الهی منافات با قانون علیت واتفاق حکما دارد. این اخذ مدعا دردلیل است. بعبارت دیگر جواز وعدم جواز قیام صوردرذات الهی محل نزاع است. ابن سینا معقداست که صورعلمیه می توانند قائم به ذات الهی باشند ومخالفین قیام صورمعقوله درذات الهی را قبول ندارند ولذا نمی توانندن با عدم جواز قیام صورعلمیه درذات الهی ارتسام صوررا رد کنند.

ص: ۲۵۶

اگر مراد ازعدم مباینت عین صوربا ذات الهی باشد، با این استدلال که اگرصورمعقوله عین ذات الهی نباشد باید بواسطه ی صورقبلی صادر شود وآن صور هم باید توسط صورقبل ازخود صادر شود وهکذا واین تسلسل است وباطل. پس باید صورعین ذات الهی باشند. جوابش این است که صدوروایجاد چیزی که غیر علم است نیاز به صورعلمیه سابق دارند، اما صورمعقوله که معقول بالفعل اند ومعقولیت عین وجود آن است نیاز به علم سابق ندارد، بلکه تعقل آن صدور آن است وصدور آن تعقل آن. پس حق تعالی با تعقل صورمعقوله آنها را صادر می کند بدون وساطت صورقبلی.

بعبارت دیگر امورکه ایجاد می شوند دوقسم اند:۱. امورکه معقول بالقوه اند، چنین اموری ایجاد شان نیاز به علم تفصیلی قبلی دارد؛ ۲. اموری که معقول بالفعل اند ومعقولیت عین ذات آنهاست. این امورایجاد شان نیاز به علم تفصیلی قبلی ندارد، بلکه علم اجمالی کافی است برای ایجاد شان. وعلم اجمالی که همان علم به مبدئیت است عین علم الهی به ذاتش است. پس برای ایجاد اموری که معقول بالفعل اند علم الهی به ذاتش کافی است.

و قد یجاب أیضاً عن لزوم کون المعلول الأوّل[:صورعلمیه عقل اول] غیر مباین لذاته تعالی: بأنّه إن أراد[:خواجه] بعدم المباینه قیامَ صورته بذاته تعالی، فهو عین محلّ النزاع.

وإن أراد[:خواجه] به[:عدم مباینت] کون صورته عینَ ذاته تعالی ـ بناءً علی أنّ صدور کلّ معلولٍ إذا کان بتوسّط صورته السّابقه علیه، فلو لم یکن صوره المعلول الأوّل عینَ الواجب، لزم التسلسل ـ فجوابه أنّ هذه الصوره نفسُ وجودها عنه نفسُ عقله لها، فهی من حیث هی موجوده معقوله، و من حیث هی معقوله موجوده، فنفس إیجاده تعالی إیّاها عین علمه تعالی بها، وکلّ إیجاد لا یکون نفسَ العلم یحتاج إلی علم سابق و أمّا إذا کان الإیجاد والعلم واحداً وکانت الصوره العلمیّه نفسَ الموجود، فلا یحتاج إلی علم سابق؛ فإنّ الإیجاد یجب أن یکون من علم، و لا یجب أن یکون العلم أیضاً من علم، هذا.

ص: ۲۵۷

وجه حصولی بودن علم الهی ۹۵/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه حصولی بودن علم الهی

به نظر ابن سینا علم الهی به ماعدا صورمرتسم درذات الهی است. طبق این تفسیر علم الهی به ماعدا حصولی است وازطریق صور.

علم الهی به ماعدا: علم واجب تعالی به ماعدا حصولی است، با این دو ویژگی که: اولاـ فعلی است وسازنده ی کل عالم با بهترین نظام و ترتیب که دارد، وثانیا ساختن این عالم با نظم وترتیب که دارد نمی تواند بدون اراده واختیار، وبلکه اتفاقی باشد.

وجه حصولی بودن علم الهی به ماعدا: علم پشین الهی به ماعدا که سازنده ی جهان است، اولا نمی تواند حضوری باشد، چرا که علم حضوری به اشیا عین وجود اشیاست، وحال آنکه علم الهی سازنده ی خارج است. وثانیا نمی تواند اجمالی باشد، چنانکه بیان خواهد شد. پس چنین علمی حصولی، تفصیلی وسازنده خارج است.

علم عنایی: علم حصولی پیشن که سازنده ی خارج است با تمام نظم وترتیب آن علم عنایی نام دارد.

متن: وینبغی أن یعلم أنّ بناء العلم الحصولی علی [۱]وجوب کون هذه الموجودات عن علم متعلِّق بهذا النظام[:کل موجودات والترتیب الواقعین[:صفت نظام وترتیب] علی أکمل وجوه الخیریّه و أتمّها،[۲] وامتناعِ صدور مثل ذلک النظام لا عن علم به، بل بمحضِ اتّفاقٍ أو طبعٍ[:طبیعت شان اقتضا کرده است].

و هذا العلم یجب أن یکون متقدّماً علی الصدور متعلّقاً بتفاصیل النظام، فلا یجوز کونه عینَ تلک الأشیاء و لا کونُه إجمالیّاً کما سیأتی. فثبت وجوب کون هذا النظام معقولاً له تعالی سابقاً علی صدور الأشیاء و[:عطف برسابقاً] سبباً له

و هذا معنی قول الشیخ: «إنّ هذه العالمیَّهَ یفیض عنها الوجود علی الترتیب الّذی یعقله خیراً و نظاماً. و أنّ الأشیاء لمّا عقلت هکذا وجدت لا أنّها وجدت ثمّ عقلت. و هذا[:علم که سابق بروجود اشیا وسبب آنهاست] هو مرادهم من العنایه».

ص: ۲۵۸

علم عنایی ۹۵/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم عنایی

ابن سینا علم الهی به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند وآنرا علم عنایی می نامد، ودرکتبش به تبیین علم عنایی می

پردازد.

بیان ابن سینا دراشارات: علم عنایی یا عنایت عبارت است از علم الهی به کل موجودات اعم ازمجرد ومادی وجوهروعرض، وعلم به نظم وترتیب به آنها به نحوی که بهترین نظام باشد واز آنجای که این علم فعلی است کل موجودات با بهترین نظام موافق علم بوجود می آید، بدون نیاز به قصد وطلب وانبعاث(برخلاف علم فعلی انسان که برای خلق موجود خارجی نیاز به قصد وبعد انبعاث عضلات وعلاوه برآن نیاز به آلت ومعین دارد).

بعبارت دیگر علم عنایی مشتمل است بردوعلم، یکی علم به کل موجودات اعم ازمادی ومجرد وجوهر وعرض، ودیگری علم به کیفیت وجود وترتیب شان به نحوی که بهترین نظام را داشته باشند. واز آن رو که این علم فعلی است موجب کل موجودات با بهترین نظام می شود، بدون نیاز به قصد وانبعاث. برخلاف علم فعلی انسان که برای ایجاد امور درخاج علاوه برعلم نیاز به قصد، انبعاث وآلات دارد.

متن:قال: فی "الإشارات": «فالعنایه هو إحاطه علم الأوّل[:اول تعالی] بالکل[:کل موجودات اعم ازمجرد ومادی وجوهروعرض] و بالواجب أن یکون علیه الکلُّ حتی[:مربوط الواجب] یکون علی أحسن النظام، ولأنّ[:تعلیل برای بعد:فیکون] ذلک[:نظام] واجب عنه و عن إحاطته به، فیکون الموجود[:اسم یکون] وفقَ المعلوم علی[:خبریکون] أحسن النظام، من غیر انبعاث قصدٍ و طلبٍ من الأوّل الحقّ.

فَعِلْمُ الأوّل بکیفیّه الصواب فی ترتیب وجود الکلّ، منبعٌ لفَیَضان الخیر فی الکلّ».

بیان ابن سینا درمبدا ومعاد: علم عنایی درسلسله علل هم وجود دارد، به این صورت که علل عالی موجودات مادون را با نظام شان تعقل می کند ومطابق این تعقل موجودات مادون با نظام شان به وجود می آیند.

ص: ۲۵۹

متن:و قال فی کتاب "المبدأ و المعاد": «و أمّا وجود العنایه من العلل العالیه فی العل السافله، فهی أنّ کلّ علّه عالیه فإنّها تَعقَل نظام الخیر الّذی یجب أن یکون عنه[:کل علت] فی کلّ ما یکون[یتحقق]، فیتبع[:پیروی می کند] معقوله وجودُ ذلک النظام.

علم عنایی درسلسله علل ۹۵/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم عنایی درسلسله علل

علم عنایی منحصر درحق تعالی نیست، بلکه درسلسله ی علل هرعالی نسبت به مادون علم عنایی دارد وسازنده مادون است.

سوال: می دانیم که دراعضای حیوان تدبیر وجود دارد همین طور درنبات ودرترتیب طبیعت، حال آیا مدبرآن علل عالیه است یا امر دیگر؟

متکلمین: مبادی عالیه مدبر مادون اند وقصد می کنند کمال مادون را، وجه تدبیر در اعضای حیوان ونبات وترتیب طبیعت همن قصد مبادی عالیه است.

فلاسفه: اگرمبادی عالیه قصد استکمال مادون را داشته باشد لازم می آید که عالی قصد کند کمال مادون را، وحال آنکه عالی به مادون قصدی ندارد. برای رفع چنین محذوری باید بگویم مبادی عالیه ذات شان را تعقل می کنند وهیمن طور تعقل می کنند مبدئیت ذات شان را واز آنجای که این علم فعلی است منشأ می شود برای نظام موجود درموجودات کائن وفاسد.

حالا که علم عنایی درسلسله علل وجود دارد، وسلسله ی علل ازحق تعالی شروع می شود وتا مراتب مادی نفسانی ومادی ادامه دارد، باید بگوییم تعقل نظام به نحو کلی به الله تعالی نسبت دارد، اما جزئیات وتغایربه حق نسبت ندارد، بلکه منسوب است به علل مادون، که همگی درتسخیرحق تعالی اند.

اگرهریک از مبادی عالیه تعقل می کنند نظام خیر را وهمین تعقل نظام موجب وجود نظام خیر می شود، پس همه ی آنچه که به ما دون می رسد افاضه از بالا است، حتی صورمعقوله ی که مادون دارد به تعلیم وافاضه مافوق است.

ص: ۲۶۰

شاید مراد افلاطون از صور همین صورمرتسم باشد، اما ظاهرکلامش صورقائم به ذات است ولذا کلامش ایراد دارد، چنانکه ابن سینا درکتبش بیان کرده است.

باتوجه به اینکه علم عنایی الهی منشأ مادون است وعلم الهی منشأ علم مادون پس عنایت الهی شامل تمام موجودات است اعم ازمجرد ومادی وجوهر وعرض.

متن: و لیس یمکننا أن ننکر التدبیر فی أعضاء الحیوان و النبات، و الزنیه الطبیعیّه، ولا یمکننا أن نجعل القُوی العالیةَ بحیث تعمد[:تقصد] تکوُّنَ هذه الفاسداتُ أو ما دونها، فقد بیّنا هذا.

بل الوجهُ المتخلّص عن الباطل أنّ کلَّ واحدٍ منها[:قوای عالیه] تعقل ذاته، و هو[:کل واحد] تعقله[:ذات] مبدأَ النظام الّذی یجب أن یکون عنه، وذلک[:تعقل مبدئیت ذات] صوره ذاته[:یعنی تصورنظام است]، فیجوز أن یکون ذلک[تعقل نظام/اسم یکون] بالکلیّه[:به نحوکلی/خبریکون] للمبدأ الأوّل، و أمّا الجزئیّات و التغایر فلا یجوز أن ینسب إلیه[:مبدا اول].

فإذا کان[:کل واحد] کذلک[:تعقل می کند صورت نظام را] فإنّ تعقّل کلّ واحدٍ منها[:قوای عالیه] لصوره نظام الخیر _ الّذی یمکن أن یکون عنه _ مبدأٌ لوجود ما یوجَد عنه[:کل واحد] علی نظمه. فالصورُ المعقولهُ عند المبدأ[:مبدا اول] مبدأٌ للصور الموجوده للثّوانی[:علل بعدی].

ویُشبِهُ أن یکون أفلاطون یعنی بالصور هذه الصورَ[:صورمرتسم]، و لکن ظاهر کلامه منتقضٌ فاسدٌ، قد فرغ الفیلسوف من بیانه[:نقض وفساد] فی عدّه کتبه.

وإذا کانت کذلک[:علم الهی منشأ مادون است وعلم الهی منشأ علم مادون]، کانت عنایه اللّه مشتملهً علی الجمیع[:تمام موجودات].» انتهی.

صورعلمیه باید قائم به ذات حق باشند ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صورعلمیه باید قائم به ذات حق باشند

روشن شد که حق تعالی علم عنایی یا عنایت دارد، که فعلی وسازنده عالم است، چنین علمی باید ازطریق صورت باشد واین صورباید قائم به ذات الهی یا اصطلاحاً مرتسم درذات الهی باشند، چرا که:

ص: ۲۶۱

اولاً، احتمالات دیگر که صورقائم به ذات باشند یا قائم باشند به موجود دیگر محال اند، چنانکه دررساله ی منسوب به شیخ بیان شد.

ثانیاً، مناط معقولیت یا عنیت معقول باعاقل است ویا قیام معقول به عاقل، اما مطلق حصول وحضورکافی نیست. پس صورمعقوله یا باید عین ذات الهی باشند ویا قائم به ذات لهی، وعینیت موجب تکثردرذات الهی می شود که باطل است درنتیجه صورمعقوله قائم به ذات الهی است.

باتوجه به بیان فوق کلام خواجه باطل است که گفت: نیاز نیست صورقائم به ذات الهی باشند، بلکه صدورصورازحق تعالی کافی است برای معقولیت، به این دلیل که حصول معلول ازعلت اشد است ازحصول مقبول برای قابل؛ چرا که حصول معلول ازعلت به نحو وجوب است وحصول مقبول برای قابل به نحو امکان ووجوب اشد ازامکان است.پس وقتی که حصول مقبول للقابل برای معقولیت کافی باشد حصول معلول ازعلت به طریق اولی برای معقولیت کافی است.

وجه بطلان: بیان شد که مطلق حصول برای معقولیت کافی نیست، شی وقتی معقول است که حصول برای عاقل داشته باشد ومعلول رابطه ی وجوبی با علت دارد، اما حصول برای علت ندارد، بعبارت دیگر ملاک معقولیت حصول للغیریعنی عاقل است ومعلول حصول عن علت دارد، نه حصول للعلت. پس رابطه وجوبی معلول وعلت آکد بودن رابطه را بیان می کند، نه حصول للغیر را، که ملاک تعقل است. به همین جهت حصول مقبول للقابل برای تعقل کافی است اما حصول معلول عن علت برای تعقل کافی نیست.

مثال: سواد با فاعلش رابطه ی وجوبی دارد وبا قابلش رابطه ی امکانی، اما نسبت دوم منشأ اتصاف است ولی نسبت اول منشأ اتصاف نیست، واگر کسی بگوید نسبت اولی هم منشأ اتصاف است عقل نمی پذیرد.

ص: ۲۶۲

متن:فظهر أنّ وجود العنایه[:علم عنایی] ممّا لابدّ منه فی وجود الموجودات، وهو[:وجود عنایت] لاـ یکون إلّا بتقدّم العلم الصّوری[علم ازطریق صورت] بها[موجودات] علیه[متعلق تقدم/موجودات]، فأمّا وجوب کون هذه الصور المعقوله قائمةً بذاته تعالی، فإنّما لزم[:وجوب] [۱]لاستحاله سائر الاحتمالات، علی ما مرّ[:ص۱۶۵] فی ما نقلناه عن الشیخ فی "رساله منسوبه إلیه". [۲]و أیضاً یکون مناط المعقولیّه ــ علی ما هو المعلوم المتحقّق ــ إمّا العینیّهَ أو القیامَ بالعاقل. وأمّا کفایه مطلق الحضور و الحصول فی التعقّل فغیر معلوم، بل فی محلّ المنع؛ فإنّ کون حصول المعلول للعلّه أشدّ من حصول المقبول للقابل فی کونه حصولاً لا للغیر ممنوع و إن کان الرّبط آکدَ.

و کونُ الأوّل[حصول معلول للعلت] بالوجوب و الثّانی[حصول مقبول للقابل] بالإمکان لا یقتضی إلّا ذلک[:آکد بودن را]، و ما هذا[:ارتباط شدید] إلّا کما یقال: نسبه السّواد إلی فاعله بالوجوب و إلی قابله بالإمکان و النسبه الثانیه منشأ للاتصاف لا الأولی. و هذا[:که اولی منشا اتصاف شود یا آکد بودن موجب علم شود] مما لا یمکن للعقل تصدیقه،

مطلق حصول کافی نست برای علم ۹۵/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق حصول کافی نست برای علم

بحث دراین بود که مناط معقولیت حصول للعاقل است، نه مطلق حصول. وحصول معلول از علت مطلق حصول است اما حصول للعاقل نیست پس حصول معلول از علت برای تعقل کافی نیست، چنانکه فاعلیت سواد برای اتصاف به سواد کافی نیست، چگونه حصول معلول ازعلت کافی باشد برای تعقل وحال آنکه برای حصول تعقل حصول معقول للعاقل یعنی نسبت خاص لازم است ووجود نسبت دیگر یعنی نسبت علیت فائده ندارد هرچند آن نسبت شدید باشد.

ثالثا، برفرض مطلق حصول برای مطلق تعقل کافی باشد، اما درمانحن فیه بحث درعلم قبل از ایجاد است. چنین علمی قبل ازهرمعلول وازجمله عقل اول باید باشد. بنابراین مبنای خواجه وشیخ اشراق ــ که حصول صوردرعقل اول وعلم حضوری اشراقی باشد ــ هردوضعیف اند.

ص: ۲۶۳

بطلان نظر طالس ملطی: طالس معقد است که خداوند تعالی عقل اول را با جمیع صورموجودات آفریده است وازطریق صورعلم به موجودات دارد. باتوجه به بیانات فوق ومنحصربودن علم حضوری در علم ذات به ذات، نظر ثالس هم باطل است؛ چرا که:

اولاـ عقل اول فعل حق تعالی است وبیان شد که فعل برای فاعل حاصل نیست، اما مناط معقولیت حصول للعاقل است. پس عقل اول معقول حق تعالی نیست. بدیهی است که اگرخود عقل معقول حق نیست صورقائم به عقل هم نمی توانند حق تعالی باشند.

متن: کیف[:چه گونه ارتباط شدید علم باشد] ؟ و العلم بالشی ء یقتضی نسبه مخصوصه، فلا یُجدی تحقّقَ نسبه أُخری[:نسبت علیت] و إن کانت آکدَ من الأُولی[:نسبت تعقل] علی ما قیل.

[۳]وعلی تقدیر تسلیم کفایته[:مطلق حضور] فی مطلق التعقّل، فلا یکفی فی ما نحن بصدده[:علم قبل ازایجاد]؛ لما عرفت من وجوب تقدّم هذا التعقّل علی الوجود، فظهر ضعف مختار صاحب الإشراق فی علمه تعالی.

و هذا وارد علی مذهب ثالس أیضاً؛ [۱]فإنّه إذا کان حضور المعلولات بذواتها[:درمقابل صورها] للعاقل غیرَ کافیهٍ فی کونها معقولاتٍ، کان[:جواب إذا] قیام[:اسم کان] صورها[:معقولات] بما[:عقل اول] لا یکفی حضوره بذاته فی کونه معقولاً کذلک[:خبر کان]، کما لا یخفی.

رد نظر طالس ۹۵/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد نظر طالس

بحث دررد ّنظر طالس ملطی داشتیم. براین نظر سه اشکال وارد است اشکال اولش بیان شد.

ثانیا، اگر زید چیزی را تصور کند وزید پیش ما حاضر باشد لازم نیست که صورت زهنی زید هم پیش ما حاضرباشد، مگر اینکه زید ذهن از آلات ادراکی ما باشد. روشن است که حق تعالی آلت ندارد تا عقل اول آلت حق باشد وصورموجود درعقل اول هم معلوم او.

ص: ۲۶۴

ثالثا، لازمه کلام ثالس این است که حق تعالی عقل اول را بدون علم خلق کرده باشد، چرا که اگرعلم به ماعدا ازطریق صورقائم به عقل اول باشد خود عقل اول باید بدون صورت آفریده شده باشد، وحال آنکه حق تعالی فاعل علمی است. وچنانکه شیخ بیان کرد علم حق تعالی عنایی وفعلی است یعنی نظام خیر را تعقل می کند وهمین تعقل نظام خیر موجد نظام خیر است.

پنج اشکال که کلام شیخ بیان شد همه ردّ شد پس کلام شیخ تا حالا از اشکال خالی است، ممکن است درآینده اشکال بی جواب برآن وارد شود. پس تاحالا بهترین مذهب درعلم حق به ماعدا نظرشیخ است.

متن:[۲]و یرد علیه أیضاً، صحّه کون زید عالماً بالأشیاء بصورٍ قائمهٍ بذهن عمرو إلّا أن یکون محلّ[یعنی عقل اول] تلک المعقولات مرتبطهً به تعالی ارتباطَ الآله بذی الآله، و ذلک شنیع.

[۳]و أیضاً أن یکون صدور ذلک العقل الّذی هو محلّ لتلک الصّور من غیر علم، فلا یصدق فی شأنه أنّه لمّا عقل خیراً[بعنوان خیرتعقل شد] وُجد کما مرّ فی کلام الشیخ.

فأحری المذاهب بالقبول هو مختار الشیخ لسلامته عن المفاسد المذکوره إلی الآن[:قول اشکالاتی دارد که بعدا بیان می کند] کما عرفت.

خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر ۹۵/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر

مرحوم لاهیجی بعد ازردّ قول شیخ اشراق، قول تالس وخواجه، گفت: تا این جا قول ابن سینا خالی از اشکال است، اما اشکالاتی دیگری براین قول وارد است.

اشکال برقول شیخ: صورمرتسم لازم ذات الهی اند. پس طبق این قول ذات الهی خالی از علم است وحال آنکه علم صفت کمالی است وصفات کمالی عین ذات الهی است.

ص: ۲۶۵

جواب لاهیجی: ابن سینا معتقد است که ذات الهی منشاء صورمرتسم است.پس ذات الهی صوررا به نحو اعلی واشرف دارد وآنها صادرمی کند. بعبارت دیگر ذات الهی با صورمرتسم کامل نمی شود، بلکه چون ذات الهی کامل است این صوررا صادرمی کند. پس قول به صورمرتسم منافات با کمال ذات الهی دارد.

متن:وأمّا وجوب کون صفاته الکمالیّه عینَ ذاته تعالی، فلا ینافیه[:قول به صورمرتسم را] أیضاً[:چنانکه اشکالات دیگرنفی نکرد، یعنی وارد نبود]؛ لأنّ الشیخ قد صرّح غیرَ مرّهٍ بأنّ کماله و مجده تعالی لیس بهذه الصور، بل بأن یفیض عنه تلک الصورُ معقولهً.

بیان شیخ درشفا: حق تعالی عقل بسیط است به این معنا که صورهمه ی اشیا است اولا به نحو بسیط ومندمج، وثانیا دفعی، یعنی صور نه اختلاف درمرتبه دارند ونه تدریج. پس صورکثیر درذات الهی راه ندارد که موجب تکثر درذات الهی شود، بلکه ذات الهی مفیض صورمعقوله ی اشیاست، به این نحو که حق تعالی مبدئیت ذاتش را تعقل می کند واین تعقل مفیض صورمعقوله اشیاست.

متن: قال فی "الشفا" فی صدر فصل نسبه المعقولات إلیه تعالی:

«ثمّ یجب لنا أن نعلم أنّه إذا قیل للأوّل: عقْل، قیل علی المعنی البسیط الّذی عرفتَه فی کتاب "النفس" و أنّه لیس فیه اختلاف صور مترتّبه متخالفه[:که یکی بشود اول دیگری بشود دوم و...] کما یکون فی النّفس، فهو[:اول تعالی] کذلک[:همان طورکه صورجمیع اشیاست بدون مرتبه] یعقل الأشیاء دفعهً واحدهً من غیر أن یتکثّر بها[:صور] فی جوهره[:اول تعالی]، أو[:عطف بریتکثر] یتصور فی حقیقه ذاته بصورها، بل تفیض عنه صورها[:اشیا] معقوله، و هو أولی بأن یکون عقلاً من تلک الصور

الفائضه عن عقليّته، لأنّه يعقَّل ذاته و أنّها[:ذات] مبدأ كل شی ءٍ فیعقل من ذاته کلّ شی ء».

ص: ۲۶۶

بیان شیخ درتعلیقات: علو ومجد باری تعالی به تعقل اشیا یا صورمرتسم نیست بلکه علوومجدش به افاضه اشیا معقوله یا صورمرتسم است. پس حق تعالی با خلق اشیا کامل نشده است، بلکه چون کامل بوده اشیا را خلق کرده است. پس مجد وعظمت باری تعالی به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که معقولات یا صورمرتسم باشند.

متن: و قال فی "التعلیقات":

تعلیق: «لیس علو الاوّل و مجده هو تعقله للاشیاء بل علوّه و مجده بان یفیض عنه الاشیاء معقوله فیکون بالحقیقه علوّه و مجده بحیث یخلق، لا ـ بأنّ الاشیاء خَلْقَهُ[:نه اینکه خلق اشیا کاملش کرده باشد]، فعلوّه ومجده إذن بذاته لا ـ بلوازمه الّتی هی المعقولات».

بیان شیخ دررساله الفصول: علو ومجد باری تعالی به تعقل اشیا نیست بلکه به افاضه ی اشیا معقوله است. پس علو ومجد باری تعالی درحقیقت به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که صورمعقوله باشد. همین طوردرمرحله ی خلق اشیا، علو ومجد باری تعالی به خالق اشیا بودن وبه خلق اشیا است نه اینکه با خلق اشیا علو ومجد پیدا کند. پس علو ومجد باری تعالی به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که مخلوقات باشد.

متن: و قال فی "رساله الفصول":

«فصل لیس علو الأول و مجده بأن یعقل الأشیاء بل بأن یفیض عنه الأشیاء معقوله، فیکون بالحقیقه علوّه و مجده بذاته لا بلوازمه الّتی هی المعقولات. و کذلک الأمر فی الخلق؛ فإنّ علوّه و مجده بأنّه بحیث یخلق لا بأنّ الأشیاء خلقها، فعلوّه و مجده إذن بذاته».

بیان شاگرد ابن سینا در"التحصیل": مجد وعظمت باری تعالی به حصول معقولات برای او نیست، بلکه به صدورمعقولات از اوست. بعبارت دیگر عالم بودن باری تعالی به حصول معقولات یعنی صورمرتسم نیست بلکه چون عالم است معقولات یا صورمرتسم حاصل می شود.

ص: ۲۶۷

متن: و قال التلمیذ فی "التحصیل":

«و لیس مجده بحیث[:به این صورت] یحصل له تلک المعقولاتُ، بل مجده بحیث یصدر عنه تلک المعلومات و لیس هو عالماً، لأنّ له تلک الصّور، بل هو عالم بمعنی أنّه یصدر عنه تلک الصور انتهی».

بیان خواجه در"شرح رساله العلم": همان طور که کاتب هم به مباشر کتابت اطلاق می شود وهم به کسی که قدرت وتمکن کتابت دارد، چه مشغول کتابت باشد چه نباشد. عالم هم دواطلاق دارد: گاهی به عالم بالفعل اطلاق می شود وگاهی به کسی که توانایی علم را دارد، چه بالفعل هم عالم باشد یعنی درمعلوم برایش حاضر باشد وچه بالفعل عالم نباشد یعنی معلوم برایش حاضر نباشد.

اطلاق عالم برحق تعالی به اعتبار تمکن ازعلم است که درذاتش دارد والبته بالفعل هم عالم است وهمه معلومات برایش حاضر هم است. پس ذات حق تعالی خالی از علم نیست.

متن: و هذا هو ما قاله المصنّف فی "شرح الرساله:

«کما أنّ الکاتب یطلق [۱]علی من یتمکن من الکتابه ــ سواء کان مباشراً للکتابه أو لم یکن ــ [۲]و علی مَن باشرها[:کتابت] حالَ المباشره باعتبارین[:متعلق یطلق]. کذلک العالم یطلق علی من یتمکن أن یعلم ــ سواء کان فی حال استحضار المعلومات أو لم یکن ــ و علی مَن یکون مستحضراً لها[:معلومات] حال الاستحضار باعتبارین[:متعلق یطلق]. و العالم الّذی یکون علمه ذاتیّاً فهو بالاعتبار الأوّل، کأنّه بذلک الاعتبار لا یحتاج فی کونه عالماً ألی شی ء غیر ذاته» انتهی.

عقل بسیط ۹۵/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عقل بسیط

عقل بسیط همان است که متاخرین علم اجمالی می نامند.

مراد از عقل بسیط:

بیان شیخ درنفس شفا: انواع تصورمعقولات به لحاظ اجمال وتفصیل:

ص: ۲۶۸

۱.تصورتفصیلی که نفس اعراض نکرده: گاهی معقولات مفصلا ومنظماً درنفس حاضر اند ونفس هم مشغول مطالعه ی آنها ست. درچنین تصوری هم تفصیل است وهم نظم ولی نه تفصیل ونظم خاص؛ مثلاـ «کل انسان حیوان ناطق» یک نوع نظم است. و «الحیوان محمول علی کل انسان» که نظم دیگری است. درهرصورت نفس ناطقه هریک از انسان، حیون وناطق را که

کلی اند با نظم که دارند تصور می کند ودرنفس ناطقه که مجرد است حاضر دارد.

انواع نظم وترتیب: نظم وترتیب یا عقلی ویا حسی است. وقتی که تصورات ما کلی است وجایگاه آن عقل مثل انسان وحیوان وناطق که هرکدام کلی است وجایگاه آنها عقل نظم وترتیب شان هم عقلی است. زمانی که تصورات ما جزئی است نظم وترتیب شان هم جزئی است واز طریق حس بدست می آید، مثلا گاهی انسان طوری می شنود وگاهی نحو دیگر درهرحالت همان نظمی وجود دارد که از طریق سمع بدست آمده است.

۲. تصورتفصیلی که نفس اعراض کرده: گاهی صورت معقوله وارده نفس شده است واما نفس از آن اعراض می کند و مشغول مطالعه ی صورت دیگر. دراین حالت نفس بالفعل فقط مشغول مطالعه ی یک صورت است، چرا که نفس انسانی درآن واحد نمی تواند چند صورت را کسب کند.

۳. تصوراجمالی: گاهی وقتی که از انسان سوال می شود جواب درذهن خطور می کند، درچنین حالتی انسان یقین دارد که جواب را می داند، اما تا زمانیکه شروع به جواب نکرده علم اجمالی به جواب دارد هنگام که شروع به جواب کرد علم تفصیلی به جواب پیدا می کند.

فرق قسم اول دوم: فرق قسم اول دوم دراعراض وعدم اعراض است درقسم اول نفس آنچه را که درخزانه بوده حاضر کرده ومشغول مطالعه ی آنها ست. درقسم دوم صوردرخزانه است ونفس مشغول مطالعه نیست.

ص: ۲۶۹

فرق قسم اول وسوم: قسم اول وسوم درمشغول بودن مشترک اند، فرق شان دراین است که درقسم اول نفس امور مرتب را دراختیار دارد ولی درقسم سوم نفس مبدأ امور مرتب را دراختیار دارد.

فرق قسم دوم وسوم: درقسم دوم نفس اعراض کرده است ولی درقسم سوم نفس مشغول چیزی است که گویا مخزون است.

متن: و اعلم: أنّ هذا العقل البسیط هو الّذی سمّاه المتاخّرون العلمَ الاجمالی.

و بیانه ما قاله الشیخ فی "کتاب النفس من طبیعیات الشفا" حیث قال: «تصور المعقولات علی وجوه ثلاثه:

أحدها: التصوّر الّذی یکون فی النفس مفصّلاً منظّماً[:ونفس هم مشغول تعقل است واعراض نکرده] و ربّما کان ذلک التفصیل و النظام غیر واجب[یعنی اصل تفصیل ونظام لازم است ولی تفصیل ونظام خاص لازم است]، بل یصحّ أن یغیَّر، مثاله: أنّک إذا فصّلت فی نفسک معانیّ الألفاظ الّتی یدلّ علیها قولک: «کلّ انسان حیوان» وجدتَ کلّ معنی منها کلیّاً لا یتصوّر إلّا فی جوهرٍ غیر بدنیّ[:یعنی عقل]، و وجدت لتصوّرها[:معانی] فیه[:جوهرغیربدنی] تقدیماً و تأخیراً، فإن غیّرتَ ذلک[:تقدیم وتاخیر] ـ حتّی کان ترتیب[:اسم کان] المعانی المتصوّرهِ فی الترتیب[:خبرکان] المحاذیّ لقولک: «الحیوانُ محمول علی کلّ إنسان» ـ لم تشکّ أنّ هذا الترتیب من حیث هو ترتیبُ معانٍ کلّیّه لم یترتّب إلّا فی جوهرٍ غیرِ بدنیّ و إن کان أیضاً[:علاوه برترتیب درعقل] یترتّب[:معانی] من وجه مّا[:من وجه الجزئیه] فی الخیال، فمن[:جواب ان] حیث المسموع لا من حیث المعقول، و کان الترتیبان مختلفین و المعقول الصّرف[قطع نظراز ترتیب] منه واحد.

و الثّانی: أن یکون قد حصل التصور و اکتسبت لکنّ النفس مُعرِضه عنه فلیست تلتفت إلی ذلک المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلاً إلی معقولٍ آخرَ؛ فإنّه لیس فی وسع أنفسنا أن نعقل الأشیاء معاً دفعه واحده.

ص: ۲۷۰

و نوع آخر[:قسم سوم] من التصوّر و هو مثل ما یکون عندک من مسأله تُسأل عنها ممّا علمتَه أو ممّا هو قریبٌ أن تعلمَه، فحضرکَ جوابها فی الوقت، و أنت متیقّن بأنّک تُجیب عنها ممّا علمته من غیر أن یکون هناک تفصیل ألبتَّهَ، بل إنّما تأخذ فی التفصیل و الترتیب فی نفسک مع أخذک[:شروع ات] فی الجواب الصادر عن یقینٍ منکَ بالعلم[:متعلق أخذک] به[:جواب] قبل التفصیل و الترتیب.

فیکون الفرق بین التصوّر الأوّل و الثّانی ظاهراً؛ فإنّ الأوّل کأنّه شی ء قد أخرجتَه من الخزانه و أنت تستعمله، و الثّانی کأنّه شی ء لک مخزون متی شئت استعملته.

و الثّالث یخالف الأوّل: بأنّه لیس شیئاً مرتّباً فی الفکر ألبتَّهَ، بل هو مبدأ لذلک[:ترتیب] مع مقارنته للیقین. و یخالف[:ثالث] الثّانی بأنّه لا یکون شیئاً مُعرضاً عنه، بل منظور إلیه نظراً مّا بالفعل یقیناً؛ إذ[:تعلیل برای منظور...] یتخصّص معه[:ثالث] النسبه إلی بعض ما هو کالمخزون.

بالفعل بودن علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بالفعل بودن علم اجمالی

اشکال(فان قیل قائل): علم یا تصور اجمالی علم بالقوه است نه بالفعل، منتها قوه ی نزدیک به فعلیت، چرا که علم وقتی فعلی است که معلوم نزد نفس حاضر باشد ولی درعلم اجمالی چنین نیست بلکه معلوم یا صورعلمیه به تدریج حاصل می شوند.

جواب: علم اجمالی علم بالفعل است نه بالقوه، چرا که صاحب علم یقین بالفعل دارد که جواب را می داند، نه یقین بالقوه قریبه یا بعیده. واز آنجای که یقین بالفعل است متعلق یقین که دانستن جواب باشدهم بالفعل است. بعبارت دیگر یقین مطلق نیست یقین به دانستن جواب است وچون یقین بالفعل است علم به جواب هم بالفعل است، نمی شود که یقین بالفعل باشد اما متعلق این یقین که علم به جواب است بالفعل نباشد؛ چرا که اگر علم به جواب بالفعل نباشد، بالقوه باشد جهل به جواب بالفعل خواهد بود ومعنای یقین به علم به جواب این می شود که یقین دارد که مجهول درنزد او معلوم است واین تناقض است ومحال. پس علم اجمالی به جواب دارد، بله تفصیل به ترتیب حاصل می شود.

ص: ۲۷۱

از عجائب است که وقتی مجیب شروع به جواب می کند همان طور که سائل را تعلیم می دهد خودش را هم به نحو تفصیلی تعلیم می دهد. پس درعین اینکه بالاجمال عالم است بالتفصیل به تدریج عالم می شود با ترتیب صوروالفاظ که درجواب می آورد.

ویژگی علم اجمالی وتفصیلی: علم تفصیلی یا علم حین الجواب که علم فکری است اولا وقتی کامل می شود که صورعلمیه مرتب شود وثانیا جایگاه این علم نفس است یعنی نفس انسانی به لحاظ ارتباطش با خیال است نه عقل یا عاقله ای انسانی. اما

علم اجمالی یا علم قبل الجواب ویا علم بسیط که فاعل ومنشأ علم تفصیلی است اولا صورت واحد است، نه صورمتعدد وثانیا جایگاه آن عاقله است نه نفس انسانی. پس عقل انسانی از جهت بساطت واجمال مثل عقول عالیه است، همان طور که درعقول صورمتعدد نیست بلکه صورواحد علم به معلوم است عاقله انسانی هم با صورواحد عالم به معلوم است. پس علم تفصیلی درجای است که نفس باشد وموجودی که نفس ندارد علم تفصیلی یا علم فکری ندارد.

متن: فإن قال قائل: إنّ ذلک[:علم اجمالی] علم أیضاً[:مثل هرعلم اجمالی دیگر] بالقوّه و لکن قوه قریبه من الفعل، فذلک[:قول قائل] باطل؛ لأنّه لصاحبه یقیناً بالفعل حاصلاً لا یحتاج إلی تحصیله بقوّه بعیده أو قریبه. فذلک الیقین إمّا لأنّه متیقّن أنّ هذا حاصل عنده إذا شاء علمه، فیکون یتقّنه بالفعل بأنّ هذا حاصل بالفعل تیقّناً به بالفعل؛ فإنّ الحصولَ حصول لشی ء، فیکون هذا الشی ء[:شی که مضاف الیه حصول است] الّذی یشیر إلیه حاصلاً بالفعل؛ لأنّه من المحال أن یتیقّن أنّ المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون، فهو بهذا النوع البسیط[به نحواجمال] معلوم عنده، ثمّ یرید أن یجعله معلوماً بنوع آخَرَ[به نحوتفصیلی].

ص: ۲۷۲

و من العجائب أنّ هذا المجیب[:اسم أن] حین یأخذ[:شروع می کند] فی تعلیم غیره[:مخاطب/مفعول اول تعلیم] تفصیل[:مفعول دوم تعلیم] ما هجس[:خطور کرده] فی نفسه دفعةً یکون[:خبرأن] مع ما علّمه[:غیر] یتعلّم[:مجیب] العلم بالوجه الثانی[:یعنی علم تفصیلی]، فیترتّب[:توضیح بالوجه الثانی] تلک الصور فیه[:نفس] مع ترتّب الفاظه.

فأحد[:علم حین جواب یا علم تفصیلی] هذین[:علم اجمالی وعلم تفصیلی] هو العلم الفکری الّذی إنّما یستکمل تمامَ الاستکمال إذا ترتّب و ترکّب. و الثانی[:علم قبل جواب یا علم اجمالی] هو العلم البسیط الّذی لیس من شأنه أن یکون له[:علم بسیط] فی نفسه[:یعنی بدون ورد به تفصیل] صوره بعد صوره لکن[:بلکه] هو واحدٌ[:یک صورت است] عنه تفیض الصور فی قابل الصور[نفس]، فذلک[:علم اجمالی] علمُ فاعلٌ للشیء الّذی تسمّیه علماً فکریّاً و مبدأ له[:علم فکری]، و ذلک[:علم اجمالی یا فاعل] هو القوّه العقلیّه المطلقه من النفس[:که مرتبه ازنفس است] المشاکله للعقول الفعّاله. و أمّا التفصیل فهو للنفس من حیث هو نفس فما[:موجودی] لم یکن له ذلک[:نفس] لم یکن له علم نفسانی. انتهی»

علم اجمالی وتفصیلی معلوم واحد دارند ۹۵/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی وتفصیلی معلوم واحد دارند

لاهیجی: از بیان فوق رشن شد که علم اجمالی وتفصیلی تفاوت شان درمعلوم نیست بلکه درنحوه ی ادراک معلوم است، چرا که درعلم اجمالی صورت واحد است که معلوم را نشان می دهد ودرعلم تفصیلی صور متعدد همان معلوم را نشان می دهد، مثلا وقتی از مجتهد سوال می شود جواب درذهن خطور می کند به نحوی که جمیع مقدمات جواب را بالاجمال درخود دارد اما وقتی شروع به جواب می کند تک تک مقدمات صورت شان درذهن حاضر می شود ودرهردوحالت معلوم مجتهد پاسخ سوال است، منتها درابتدا با یک صورت ودرادامه با صورمتعدد.

ص: ۲۷۳

مثال: وقتی که از فیلسوف سوال شود که عالم حادث است یا قدیم، فیلسوف درپاسخ اجمالی می گوید: عالم حادث است. ودرپاسخ تفصیلی می گوید: عالم متغیر است وهرمتغیری حادث است پس عالم حادث است. درهردوپاسخ معلوم حدوث عالم است که دراول با یک صورت درذهن فیلسوف حاضر است ودرامه همان یک صورت را تفصیل می هد ومقدمات هرکدام با صورت جدا گانه درذهن فیلسوف حاضر می شود.

درتصورات این مساله روشن تراست مثلا۔ انسان که محدود است با حیوان ناطق که حد است هردوتصورحقیقت انسان اند، منتها محدود تصورانسان است با صورت واحد وحدّ تصور انسان است با صور متعدد.

شیخ هم درفرق علم اجمالی وعلم تفصیلی به وحدت معلوم وتعدد صور تصریح کرده آنجای که می گوید: معلوم، صرف نظر از اجمال وتفصیل واحد است، اما ترتیب ونحوه بیان آن مختلف است.

متن: ثمّ اعلم: أنّه قد ظهر من هذا البيان أنّ التفاوت بين المعلوم بالعلم الاجمالیّ البسیط، و بین المعلوم بالعلم التفصیلیّ لیس إلّا فی نحو الإدراک لا فی نفس المدرک؛ فإنّ المعلوم بالحاله الثالثه[ازسه حالتی که بیان شد:ص۱۸۷] المسمّاه بالعلم الاجمالیّ هو أنّ جمیع ما له مدخل فی الجواب عن هذه المسأله حاصل لی، و هذه[:چنین معلومی] صورهٌ علمیّه واحده مطابقهٌ لجمله[:مجموع] المقدّمات الّتی لها مدخل فی الجواب من حیث الجمله[:قید جمله المقدمات]، ولیست صوره کلّ واحده من تلک المقدّمات ملحوظه بهذه الملاحظه[:لحاظ اجمالی]، فإذا أخذ[:شروع کرد] فی الجواب و الاستنباط یحصل کلّ مقدّمه بصورتها المخصوصه المطابقه إیّاها بخصوصها[:صورت]، فیترتّب فی النّفس تلک المقدّمات و یتکثّر تلک الصّور، فیحصل الحاله الأُولی المسمّاه بالعلم التفصیلیّ الفکریّ، فالمعلوم بکلتا الحالتین[:حال اجمال وتفصیل] لیس إلّا ما هو جواب عن المسأله لکن فی إحداهما[:حال اجمال] بصوره واحده و فی الأُخری[:حال تفصیل] بصوره متکثّره.

و نظیر ذلک[:اجمال وتفصیل] فی التصوّرات تصوّر المحدود کالإنسان؛ فإنّه یکون بصوره واحده، و تصوّر الحدّ کالحیوان الناطق؛ فإنّه بصور متعدده. فالأوّل علم إجمالیّ بحقیقه الانسان. والثّانی علم تفصیلیّ بها[:حقیقت انسان]. و المعلوم فی کلا الحالتین لیس إلّا حقیقه الإنسان.

یدلّ علی ذلک صریحاً قول الشیخ: «وکان الترتیبان مختلفین، و المعقول الصرف واحد». هذا.

گمان برخی درباب علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: گمان برخی درباب علم اجمالی

بحث درعلم اجمالی یا علم بسیط داشتیم وگفتیم که درعلم جمالی با علم تفصیلی معلوم واحد است تفاوت شان درنحوه ای ادارک است به این معنا که درعلم اجمالی صورت واحد علم به معلوم است ودرعلم تفصیلی صورمتعدد علم به معلوم است.

گمان برخی: برخی گمان کرده اند که علم اجمالی حالتی است بین فعلیت محض وقوه ی محض. باتوجه به این مدعا علم سه حالت دارد: ۱. علم بالفعل محض که معلومات مفصل وهم از متمیز اند ونفس مشغول مطالعه ی آنهاست؛ ۲. علم بالقوه ی محض که معلومات درخزانه نفس اند ونفس مشغول مطالعه ی آنها نیست؛ ۳. علم اجمالی که از جهتی بالفعل وازجهتی بالقوه است.

دلیل این مدعا یا گمان: علم اجمالی دوحیث دارد ازطرفی علم است به مجموعه ی ازمعلومات به نحو اجمال نه نحو تفصیل وازطرفی مبدأ تفصایل است برای معلومات خاص ومتعدد، ازحیث علم بودن به مجموع معلومات بالفعل است واز حیث مبدأ بودن به خصوصیات معلومات بالقوه است. پس علم اجمالی متوسط است بین بالفعل محض وبالقوه ی محض.

دفع گمان: چنانکه بیان شد علم اجمالی صورت واحد است که معلوم را نشان می دهد. وازاین جهت هیچ گونه قوه ی درآن نیست. بله این صورت واحد قابل تحلیل است به صورمتعدد ومبدأ علم تفصیلی است، که نحو دیگر ازعلم است. پس ما دوتا علم داریم، یکی اجمالی ودیگری تفصیلی که هرکدام علم مستقل اند، جایگاه علم اجمالی عقل است وجایگاه علم تفصیلی نفس. پس علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی نمی شود که اول حالت بالقوه داشته باشد بعد بالفعل شود

ص: ۲۷۵

بعبارت دیگرعلم اجمالی وعلم تفصیلی دوعلم مستقل اند، وهرکدام جایگاه خاص دارد، بله علم اجمالی مبدأ علم تفصیلی است، اما علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی نمی شود تا دوحالت داشته باشد یکی حالت بالقوه ودیگری حالت بالفعل. پس علم اجمالی متوسط بین قوه وفعل نیست، بلکه علم اجمالی بالفعل است ومبدأ علم دیگری است که آنهم بالفعل است.

متن: فما أبعدَ عن الحقّ مَن زعم أنّ العلم الإجمالیّ بهذا المعنی حاله متوسّطه بین الفعل المحض الّذی هو العلم بالمعلومات

مفصّلةً مميّزةً بعضُها عن بعضٍ وبين القوّه المحضه الّتی هی حاله اختزان المعقولات و حصول الأمر المسمّی بالملکه؛ فإنّه[:علم اجمالی] [۱]علم بجمله[:مجموعه] مخصوصه من معلومات متعدّده من حیث الجمله[:قید بجمله]، [۲]ومبدأ التفاصیل[لتفاصیل ظ] علوم متعلّقه بخصوصیات تلک المعلومات، فهو[:علم اجمالی]بالفعل من حیث إنه علم بجمله تلک المعلومات وبالقوّه من حیث العلم بخصوصیات تلک المعلومات. وذلک[:ابعدازحق بودن] لأنّه لیس فی المثال قوّه من حیث کونه علماً بحقیقه الجواب، بل من حیث أنّ هذه الصوره الواحده قابله للتحلیل إلی صور کثیره کلّ واحدٍ من هذه الصوره الواحده و تلک الصُوَرُ الکثیره نحوٌ علی حِدَهٍ من العلم بحقیقه الجواب. و العالم بالجواب الأوّل لیس قابلاً للعلم به بالنحو الآخَر؛ فإنّ أحدهما للقوّه العقلیه الصّرفه، و الآخَرَ للقوّه النفسانیّه، فلیُتفطّن.

اتحاد عاقل ومعقول ۹۵/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اتحاد عاقل ومعقول

عقل بسیط بودن خداوند تعالی: خداوند تعالی عقل بسیط است به این معنا که صورتی واحدی است که تمام اشیا را نشان می دهد با تمام ویژگی هایش.

اتحاد عاقل ومعقول: اکثر قریب به اتفاق حکما معتقد اند که علم ومعلوم بالذات یک واقعیت اند، اما دراتحاد عالم با علم اختلاف است. لاهیجی تفصیل داده است درحق تعالی وعقول مفارق اتحاد عاقل ومعقول را می پذیرد ولی درانسان ها اتحاد عاقل ومعقول را باطل می داند.

ص: ۲۷۶

اتحاد عاقل ومعقول درحق تعالی: باتوجه به عقل بسیط بودن حق تعالی اتحاد عاقل ومعقول روشن است؛ چرا که حق تعالی خود عقل بسیط است یعنی صورت واحدی است که تمام اشیا را نشان می دهد. این صورت واحد هم عاقل است وهم معقول بالذات وحاکی از تمام اشیا خارجی.

اتحاد عاقل ومعقول درعقول مفارق: عقول مفارق هم عقل بسیط اند، هرکدام صورتی اند که تمام معقولات را نشان می دهد. پس هرکدام از عقول صورتی اند که هم عاقل است وهم معقول بالذات.

نفوس انسانی: نفوس انسانی خود عقل بسیط یعنی صورتی نیستند که حق تعالی، مبادی عالیه ومعلولاتش را نشان دهند، بلکه از طریق صورمعقوله به حق تعالی، مبادی عالیه ومعلولاتش علم دارند.

شاهد از کلام شیخ: شیخ هم درموارد مختلف به اتحاد عاقل ومعقول درحق تعالی تصریح می کند.

کلمات شیخ درتعلیقات:

تعلیق: علم حق تعالی به ذاتش عین ذاتش است یعنی ذات هم عاقل است وهم معقول، از طرفی مبدأ بودن هم عین ذات الهی است. پس علم حق تعالی به ذاتش عین علم به مبدأ بودن ذاتش است وعلم به مبدأ بودن ذاتش علم به غیر است بنابراین علم به غیر هم عین علم به ذات الهی است. وعلم به ذات الهی عین ذات الهی است یعنی ذات الهی هم عاقل است وهم معقول. پس حق تعالی چه درعلم ذات به ذات وچه درعلم ذات به غیرعاقل ومعقول یکی است، چرا که معقول ذات الهی است، اما درماسوی الله درعلم به غیر معقول ذات شان نسیت درنتیجه عاقل با معقول متحد نیست.

تعلیق: هرموجودی که تعقل می کند از ذات خودش، نه از بیرون، هم عقل است هم عاقل وهم معقول. وچنین موجودی فقط حق تعالی است.

ص: ۲۷۷

محـال بودن اتحـاد عاقـل ومعقول درنفوس انسـانی: نفوس انسانی معقول شان از بیرون ذات شان می آینـد ولـذا نمی تواننـد با معقول شان متحـد باشـند؛ مثلا وقتی نفوس انسانی حق تعالی را تعقل می کننـد با حق تعالی یکی نمی شوند. (درمقابل معقول ذات الهی که ذات الهی ومبدئیت ذات الهی است، ومبدأیت ذات هم عین ذات الهی است عاقل با معقول متحد اند).

متن: فإذا عرفت ما ذکرناه فمعنی کونه تعالی عقلاً بسیطاً بالأشیاء هو کون ذاته تعالی نفس العلم بالموجودات بلا تکثّر صور فی ذاته، وهـذا یمکن أن یکون مرادَ من قال باتّحاد العاقل و المعقول، فالاتّحاد [۱]معقول فی علمه تعالی بالأشیاء، وبالجمله فی کلّ عقـلٍ مفـارق بالقیـاس إلی معقولاته. [۱]وغیرُ معقول فی عقلنـا الأـوّل تعـالی و[:عطف برالأـول]بالمبـادیء المفـارقه ومعلولاتها. وهـذا[:تفصـیل که دراتحـاد عاقـل ومعقول دادم] مـا وعـدناک سابقاً فی «مبحث ابطال الاتحاد» من «مسأله العلم». وأمّا أنّه کیف یمکن ذلک ـ أعنی: کون ذاته تعالی علماً بالأشیاء المستلزمَ لمطابقتها[:اشیا] إیّاها[:ذات] ـ فسیأتی منّا بیانه إن شاء الله.

و الشیخ أیضاً غیر غافل عن ذلک ـ أعنی: عن اتحاد العاقل و المعقول بالمعنی المـذکورـ بل صـرّح به فی "التعلیقات" حیث قال:

تعلیـقٌ: «لامحـاله أنه تعـالی یعقـل ذاته و یعقلهـا[ذات] مبـدأً للمحـوادث، فـالموجودات معقولـات و هی[:موجودات معقوله] غیر خـارجهٍ عن ذاته؛ لأـن ذاته مبـدأ لهـا[:معقولـات] فهو[:حق تعـالی] العاقـل و المعقول. ویصـحّ هـذا الحکم[:عاقل ومعقول بودن] فیه[:حق تعالی]، و لا یصحّ فی ما سواه[:حق تعالی] فإنّ ما سواه یعقل ما هو خارج عن ذاته.

تعلیقٌ: کـلّ مـا یعقـل عن ذاته[درمقابـل خـارج عن ذاته] فـإنّه هو العقـل و العاقل و المعقول. وهـذا الحکم[:عقل وعاقل ومعقول بودن] لا یصحّ إلّا فی الأوّل[:اول تعالی].

و أمّا ما يقال ــ إنّا إذا عقلنا شيئاً فإنّا نصير ذلك المعقول ــ فهو محال؛ فإنّه[:تعليل محال بودن] يلزم أن يكون إذا عقلنا الباری نتحد معه و نكون هو. فهذا الحكم[:اتحاد عاقل ومعقول] لا يصحّ إلّا فی الأوّل[:اول تعالی]؛ فإنّه يعقل ذاته، وذاتُه مبدأ المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، فكلّ شی ء حاصلٍ له حاضرٌ عنده، معقولٌ له بالفعل».

خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست ۹۵/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست

خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست که بدون علم ورضایت جهان را خلق کرده باشد، بلکه جهان را از روی علم ورضایت خلق کرده است؛ چرا که :

اولا، حق تعالی عقل محض است وعقل محض ذاتش عین تعقل است از طرفی مبد أیت برای غیرهم عین ذات حق تعالی است پس تعقل ذات حق تعالی عین تعقل مبدأیت ذاتش برای غیر است، واز آنجای که درمرتبه ذات عقل وعاقل ومعقول واحد است بنابراین حق تعالی تعقل می کند که ذاتش مبدأ غیر است نه غیر ذات او. روشن است که باری تعالی به مبدأیت ذاتش برای غیر راضی هم است.

ثانیا، از آنجای که ذات الهی مبدأ نظام خیر است، لازمه تعقل مبدأیت ذات الهی تعقل نظام خیر است. پس حق تعالی عاقل نظام خیراست؛

ثالثا، تعقل نظام خیر برای ذات الهی بالفعل ست، نه بالقوه، و دفعی است نه تدریجی؛ چرا که حق تعالی بری از قوه است وفعلیت محض. پس این گونه نیست که تعقل نظام خیر برای ذات الهی بالقوه باشد بعد بالفعل شود واین گونه هم نیست که تعقل مبدأیت ذات مقدمه شود برای تعقل نظام خیر تا حق تعالی از تعقل ذات منتقل شود به تعقل نظام خیر ودرعلم الهی انتقال وتدریج باشد، بلکه همان تعقل مبدأیت ذات الهی که عین تعقل ذات الهی است لازمه اش تعقل نظام خیر است؛

ص: ۲۷۹

رابعا، موجودی که فعلیت محض است وبری از قوه وتدریج علم وقدرت واراده اش عین هم اند؛

خامسا، موجودی که علم وقدرت واراده اش عین هم اند علمش فعلی است. پس تعقل نظام خیر علم فعلی است وعلم فعلی موجب وجود نظام خیر است.

درمقابل موجوداتی که درآن قوه وتدریج است علم وقدرت واراده آنها عین هم نیستند پس صرف علم برای تحقق معلوم شان کافی نیست بلکه علاوه برعلم باید قصد کنند بعد اراده ودرآخرحرکت تا معلوم شان محقق شود.

متن: و قال فی "المبدأ والمعاد": «وليس كون[:وجود] الكلّ عنه عن سبيل الطبع، بأن[:تفسيرقبل] يكونَ وجودُ الكلّ عنه لا

بمعرفهٍ و لاـ رضىً منه، وكيف يصحّ هذا[:وجود كل صادرازطبع باشد] و هو عقلُ محضٍ يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنّه يلزم وجودُ الكلّ عنه، لأنّه لا يعقل ذاته إلّا عقلاً محضاً و مبدأً أوّلاً. و يعقلُ وجودَ الكلّ عنه على أنّه[:شان/حق تعالى] مبدأه[:كل]، هو ذاته لاـ غير ذاته؛ فإنّ العقل و العاقل و المعقول فيه واحد، وذاته راضيه لامحاله بما عليه ذاته[:بيعنى مبدأ بودن ذات براى غير]. ولكن تعقُّله الأوّلُ وبالذات أنّه يَعقلُ ذاتَه الّتى هى لذاتها مبدأ نظام الخير فى الوجود، فهو عاقل لنظام الخير فى الوجود كيف ينبغى أن يكون[:اى يتحقق]، لاـ عقلاًـ خارجاً عن القوّه إلى الفعل، و لا عقلاً منتقلاً من معقولٍ إلى معقولٍ؛ فإنّ ذاته بريئه عمّا بالقوّه من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبلُ، بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أنّه[:بيان نظام خير] كيف يمكنه وكيف يكون، وجودُ الكلّ[فاعل يلزم] على مقتضى معقوله؛ فإنّ الحقيقه المعقوله عنده هو بعينها ـ على ما علمت ـ علم و قدره و إراده، و أمّا نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد و إلى حركه و إلى إراده، وهذا لا نحس فيه، ولا يصحّ؛ لبرائته عن الاثنينيّه. انتهى»

ص: ۲۸۰

لزوم علم تفصیلی علاوه برعلم اجمالی ۹۵/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم علم تفصیلی علاوه برعلم اجمالی

شیخ برای حق تعالی نسبت به ماعدا دوعلم قائل است؛ یکی علم اجمالی که همان عقل بسیط یا ذات حق تعالی است، چنانکه بیان شد، ودیگری علم تفصیلی که صورمرتسم درذات الهی است.

سوال: باقبول علم اجمالی حق تعالی به ماعدا پذیرش علم تفصیلی چه لزومی دارد؟

جواب: پذیرش علم تفصلی برای حق تعالی علاوه برعلم اجمالی سه عامل دارد:

عامل اول: علم اجمالی حق تعالی به ماعدا که عین علم ذات به ذات است علم به مجموع ماعداست، نه علم به تک تک موجودات، وحال آنکه حق تعالی علم به تک تک موجوات هم دارد، ولذا علم عنایی را مطرح کرد که علم به تک تک موجودات است.

عامل دوم: علم اجمالی حق تعالی علم حضوی است وعلم حضوری علم فعلی نیست، وحق تعالی با علم فعلی که علم حصولی است موجودات ونظام عالم را خلق می کند. پس علاوه بر علم اجمالی علم تفصیلی هم دارد.

عامل سوم: غزالی اشکال می کند که قدمای فلاسفه علم الهی را نفی می کنند، برای اینکه این اشکال برشیخ لازم نیاید علاوه برعلم اجمالی علم تفصیلی را هم طرح می کند.

مراد قدمای قلاسفه از نفی علم:

ابن رشد: قدمای فلاسفه علم الهی به غیرذات را نفی می کند، اما مراد شان این است که علم الهی به ماعدا از بیرون ذات نیست، نه اینکه اصلا علم به ماعدا نداشته باشد.

ابن سینا: جمع بین حرف قدما وعالم بودن حق تعالی این است که بگویم: حق تعالی به همه ی اشیا از ذاتش علم دارد نه از خارج.

ص: ۲۸۱

متن: فالشیخ مع تفطّنه لذلک[:علم اجمالی] ذهب إلی القول بالعلم الصوری[:یعنی صورمرتسم]، [۱]تحقیقاً لأمر العنایه [۲]وتحصیلاً للعلم الّذی هو سبب النظام و مقدّم علیه؛ فإنّ العلم بالنظام و أمر العنایه إنّما یتمّ بالعلم التفصیلیّ، و لا یکفی الإجمالیّ فقط، [۳]وأیضاً فراراً من الشناعه الوارده علی القدماء فی نفیهم علمه تعالی بما سوی ذاته، کما شنع الغزالی فی کتاب "التهافت" علی الفلاسفه بذلک[:نفی علم حق] وقال: «إنّ جمیعهم[:فلاسفه] قائلون به[نفی علم حق] إلّا ابن سینا».

وصدّقه[:غزالی] الحکیم ابن رشید فی ذلک[که فلاسفه منکرعلم حق اند] لکن قال: إنّ مرادهم[:فلاسفه] أنّه لاـ یعلم ما هو خارج عن ذاته، وأنّهم[:فلاسفه] لا یقولون: إنّه یعلم غیر ذاته لئلّا یتوهّم أنّه یعلمه من خارج ذاته، و أنّ ابن سینا أراد الجمع بین القول بأنّه لا یعلم غیرَ ذاته، و أنّه یعلم الأشیاء کلّها بأنّه یعلمها[:اشیا] من ذاته لا من خارج ذاته».

فرق حق تعالی با سایر اشیا ۹۵/۰۳/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق حق تعالی با سایر اشیا

کلام فارابی در"الجمع بین الرأیین": وجود وذات باری تعالی با وجود وذات جمیع ماسوی الله فرق دارد، ذات ووجود باری تعالی اشرف وافضل از ذات ووجود جمیع ماسوی است وهیچ موجودی شبیه او نیست. از طرفی می دانیم که اوصافی برباری تعالی اطلاق می شود که برسایر موجودات هم اطلاق می شود. بنابرین باید اوصاف والفاظی را که برباری تعالی اطلاق می کنیم اعلی واشرف باشد از اوصاف والفاظی که برسایر موجودات اطلاق می شود. مثلا وقتی که می گویم حق تعالی موجود است معنایش است که موجود است به وجود اعلی واشرف. ویا وقتی که می گوییم خداوند تعالی حی است، یعنی حی است به حیات اعلی واشرف از حیات سایر موجودات.

ص: ۲۸۲

باتوجه به مطلب فوق وقتی می گوییم: «حق تعالی خلق عالم را اراده کرده است»، باید اولا، صور عالم نزد حق تعالی موجود باشد وثانیا، این صور وعلم از ناحیه ای ذاتش باشد؛ چرا که اراده کردن بدون علم معنا ندارد. (وروشن است که قبل از خلق عالم باید علم از ناحیه ذات حق باشد). واگرکسی بگوید:«حق تعالی فاعل مرید است ولی بدون اراده عالم را آفریده» معنایش این است که خلق عالم جزافی است. ونسبت دادن فعل جزافی به حق تعالی از شنیع ترین شناعات است.

کلام فارابی درفصوص:

فص: واجب الوجود، اولا: موضوع ندارد تا عرض باشد وعارض هم ندارد تا جوهر باشد. بنابراین واجب الوجود نه جوهر است ونه عرض بلکه وجود محض است؛ یعنی مجرد است از هرشوب وکثرتی. وثانیا: ظاهراست.

لاهیجی: مراد فارابی ازظاهر بودن واجب الوجود ظاهربودن ذات واجب برای ذات اوست؛ یعنی عالم بذاته است، هم به این معنا که علمش از ناحیه معلم نیست وهم به این معنا که علمش به ذات از طریق صورت نیست، بلکه خود ذات واجب برای ذاتش ظاهر است؛ چرا که واجب الوجود مجرد است وموجود مجرد علم به ذاتش از ناحیه صورت نیست.

فص: واجب الوجود مبدأ تمام فیوضات بعنی موجودات عالم است، واز آنجای که افاضه ی موجودات از روی علم است حق تعالی به موجودات علم دارد، به این صورت که ذات حق تعالی برای ذاتش ظاهر است، یعنی حق تعالی به ذاتش علم دارد واز آنجای که ذات حق مبدأ موجودات است پس علم به ذات حق علم به مبدأیت ذاتش است؛ یعنی درمرتبه ذاتش به همه

موجودات علم دارد اجمالاً اما علم اجمالی برای افاضه موجودات کافی نست فقط برای افاضه صورعلمی موجودات کفایت می کند ولذا علم به مبدأیت موجب صورعلمی می شود که مرتسم درذات الهی است. پس واجب الوجود به موجودات هم علم اجمالی دارد درمرتبه ی ذات وهم علم تفصیلی درمرتبه بعد از ذات، وهمین علم تفصیلی که فعلی است سبب وجود تمام موجودات عالم است.

فص: حق تعالی به موجودات دوعلم دارد: علم اول وعلم ثانی. علم اول حق تعالی که اجمالی است کثرت نـدارد؛ چرا که عین ذاتش است. وعلم ثانی حق تعالی که تفصیلی است کثرت دارد، اما موجب کثرت ذات الهی نمی شود؛ چرا که لازم ذات الهی است و مرتبه اش بعـد از ذات است، هم چنین موجب انفعـال الهی نمی شود بـدلیل اینکه از صادر از ذات الهی است، نه گرفته شده از بیرون.

متن: و أمّا المعلّم الثّانی: فقال فی کتاب "الجمع بین الرأیین" ما ملخّصه: «إنّه لمّا کان الباری ـ جلّ جلاله ـ بإنّیّته و ذاته مبایناً لجمیع ما سواه، وذلک بمعنیً أشـرفَ و أفضلَ و أعلی بحیث لا یناسـبه شی ء فی إنّیّته و لا یشاکله و لا یشبهه حقیقةً و لا مجازاً، ثمّ مع ذلک لم یکن بدٌّ من وصـفه وإطلاق اللّفظه فیه من هذه الألفاظ المتواطئه علیه؛ فإنّ الواجب الضروریّ أن یُعلم أنّ مع کلّ لفظه نقولها فی شی ء من أوصافه معنیً لذاته[:حق تعالی] بعیدٌ من المعنی الّذی نتصوّره من تلک اللّفظه أشرف و أعلی حتّی إذا قلنـا: إنّه موجود، علمنـا مع ذلـک[:الله تعـالی موجود است] أنّ وجوده لیس کوجود سـائر مـا هو دونه. و إذا قلنا: «حیّ» علمنا أنّه حیّ بمعنیً أشرفَ ممّا نعلمه من الحیّ الّذی هو دونه، و کذلک الأمر فی سائرها[:الفاظ].

فحینئـذٍ نقول: لمّا کان اللّه تعالی حیّاً مریداً لهذا العالم بجمیع ما فیه، فواجب أن یکون عنده صُور ما یرید إیجاده فی ذاته[:متعلق یکـون]، و لـو لم یکن للموجودات صُور وآثـار فی ذات المُوجِـد الحیّ، فمـا الّـذی کـان یوجـده؟ و علی أیّ مثـال ینحو[:رومی آورد] بما یفعله و یُبدعه؟ أما علمت أنّ من نفی هذا المعنی عن الفاعل الحیّ المرید، لزمه القول بأنّ ما یوجِده إنّما یوجده جزافاً و[:تفسیرجزافا] علی غیر قصد، و لا ینحو[:میل نکرده] نحوَ غرض مقصود بإرادته[:متعلق لاینحو]، و هذا من أشنع الشناعات».

و قال فی "فصوصه":

«فصٌّ: واجب الوجود لاـ موضوع له و لاـ عوارض له و هو[:واجب الوجود] ظاهر»؛ یعنی أنّه ظاهر بـذاته علی ذاته، و المراد[:مراد فارابی] إثبات کونه عالما بذاته؛ لکونه مجرّداً.

ثمّ قـال: فصٌّ:«واجب الوجود مبـدأ کل فیض، و ظاهر بـذاته[:لابصورته] علی ذاته، فله الکلّ من حیث کثره فیه[:کل]، فهو ــ من حیث هـو ظـاهرــ فهـو ینـال الکـلّ من ذاته[:نه ازخـارج]، فعلمُه بالکـلّ بعـد ذاته و علمه بـذاته و یتّحـد الکـلّ بالنسبه إلی ذاته، فهو[:حق تعالی] الکلّ فی وحدهٍ[:بدون تکثر]».

فصٌّ: «علمه الأوّل لـذاته لاـ ینقسم ــ لأنّه عین ذاته ــ و علمه الثّانی عن ذاته[:ازبیرون گرفته نشـده] إذا تکثّر لم تکن الکثره فی ذاته[:حق تعالی]، بل بعد ذاته، «وما یسقط من ورقه الّا یعلمها»».

علم خداوند به جزئیات ۹۵/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم خداوند به جزئیات

بحث دراین بود که مشاء علم الهی به ماعدا را صورمرتسم درذات الهی می داند. واین صور علم به تک تک موجودات است.

شاهد از کلام فارابی:

فص: خداونـد تعالی به تمام جزئیات علم به نحو کلی دارد، که قابل تغییر وتبـدیل نیست، بلکه ثابت است، چنین علمی ازطریق علت شی است.

بیان مطلب:

کـبرای کلی: بـه این بیـان که اگر شـی علت داشـته باشـد وعلت آن از حیث که علت است، نه از حیث ذات خـاص بـودن و... شنـاخته شود معلول هم شـناخته می شود. حـال اگر آن علت هم علت داشـته باشـد وعلتش از آن حیث که علت است شـناخته شود خودش شـناخته می شود. پس اگر شـی اسباب مترتب داشته باشد واسبابش از آن حیث که سبب اند شناخته شود آن شی شناخته می شود.

ص: ۲۸۵

همـان طور که بیان شـد حق تعالی به ذاتش علم دارد وذات حق تعالی هم علت ماسوی است پس علم حق تعالی به ذاتش علم به ماعـداست درمرتبه ی ذات واین علم که اجمـالی است موجب صـدور صورعلمیه تـک تـک موجودات می شود که مرتسـم درذات انـد وفعلی ولذا سـبب می شود برای وجود تک تک موجودات درجهان خارج. پس حق تعالی به تک تک موجودات

از طریق ذاتش علم دارد، نه از خارج، ولذا این علم ثابت است وبا تغییر موجودات تغییر نمی کند.

متن: فصٌّ: «کلّ ما عُرف سببُه من حیث یوجبه[:نه ازحیث که یک ذات است] فقد عُرف[:ما]، و إذا رتّبت الأسباب فقد انتهت أواخرَها إلی الجزئیّات فکلّ کلّی و جزئی ظاهرٌ عن ظاهریّته الأُولی[:یعنی از ظاهریت مبدئیت ذات برای ذات]، و لکن لیس یظهر له شیء منها عن ذواتها داخلةً فی الزمانِ و الآنِ، بل عن ذاته، والترتیبُ الّذی عنده شخصاً فشخصاً بغیر نهایه، فعالم علمه بالأشیاء بذاته هو الکلّ الثّانی». انتهی ما أرادنا منه.

فقوله: «هو الکلّ الثّانی» إشاره إلی اعتبار الاجمالی الّذی هو عین ذاته، و هو[:علم اجمالی] المراد من ظاهریّته الأُولی.

کلام فارابی درانفعالی نبودن علم حق ۹۵/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام فارابی درانفعالی نبودن علم حق

بحث درکلام فارابی داشتیم که شاهد است برکلام شیخ. کلام فارابی بر علم اجمالی وعلم تفصیلی داشتن حق را بیان کردیم، حال می پردازیم به بیان فعلی بودن علم حق وانفعالی نبودن آن.

فص: علم انسان به اشیا خارجی انفعالی است؛ انسان وقتی که با شی خارجی مواجه شود صورتی از شی خارجی درحاسه اش می آید وبه دنبال آن درک صورت می گیرد. پس اشیا خارجی موثر اند وقوای ادراکی انسان متاثر. اما علم حق به مخلوقات به نحو انفعال نیست، تا اینکه اشیا سبب علم حق باشند، بلکه علم حق تعالی سبب علم او به شیا ست، به این صورت که ذات حق تعالی به لحاظ قدرت سبب اشیا ست وحق تعالی به ذاتش علم دارد وعلم حق به ذاتش عین علم به ذات است به لحاظ قدرت؛ چرا که قدرت از صافات ذات است وصفات ذات عین ذات اند پس علم به ذات عین علم به صفات ذات است. بنابراین علم حق تعالی به ذاتش عین علم به مبدأیت غیر وعین علم به قادر بودن اوست وعلم به مبدأیت یا علم به قادر بودن علم اجمالی به ماعدا ست، وهمین علم سبب صدور صورعلمیه اشیا ست که مرتسم درذات الهی اند وعلم تفصیلی به ماعدا. پس علم حق تعالی به ذاتش سبب علم به ماعدا ست.

ص: ۲۸۶

لز بیان فوق روشن شد که علم حق تعالی به ذاتش عین ذات است، اما علم تفصیلی حق به اشیا که همان صورمرتسم درذات الهی اند عین ذات اشیا نیست بلکه لازم ذات است. ولذا کثرت درصور مرتسم موجب کثر درذات نمی شود؛ چرا که صورمرتسم لازم ذات اند ومرتبه ی آن بعد از مرتبه ی ذات است. بله منشأ صورمرتسم ذات الهی است ولی منشأ کثیر بودن موجب کثرت ذات نمی شود، چنانکه درجای خودش بیان شده وشرحش طول می کشد.

اشیا درعین کثرت رابطه ی طولی باهم دارند ونظام واحد را تشکیل می دهند. همان گونه که بیان شد این اشیا قبل از وجود خارجی شان درعلم تفصیلی حق تعالی تقرر دارند وبعد از آن مرحله است که لباس خارجی ومادی می پوشند. پس حق تعالی

همه ای اشیا ست به لحاظ صفت ومنشأ آن صفت هم ذات است بنابراین ذات احدی شامل همه ی وجودات است؛ یعنی کمال همه وجودات را دارد.

متن: و قال أیضاً:

فصٌّ: «لا یجوز أن یقال: إنّ الحق الأوّل یدرک الأُمور المبدعه عن قدرته من جهه تلک الأُمور کما[:مثال برای منفی] تدرک الأشیاء المحسوسه من جهه حضورها[:اشیا محسوسه] و تاثیرها فینا، فیکون هی[:امور] الأسباب لعالمیّه الحقّ، بل یجب أن یُعلم أنّه یدرک الأشیاء من ذاته تقدّست؛ لأنّه[:حق] إذا لحظ ذاته لحظ القدره المستقلّه، فلحظ من القدره المقدورَ، فلحظ الکلّ[کل مقدورات] فیکون علمه بذاته سبب علمه بغیره.

ثمّ قال: لیس علمه بذاتها مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالکلّ[:که صورمرتسم است] صفه لذاته لیست هی ذاته، بل لازمه لذاته، وفیها]صورمرتسم] الکثره الغیر المتناهیه، فلا کثره فی الذات، بل بعد الذات؛ فانّ الصّفه بعد الذات لا بزمانٍ، بل بترتیب الوجود[:ترتیب علت ومعلول]، لکن تلک الکثره ترتقی به إلی الذات مما یطول شرحه.

ص: ۲۸۷

و الترتیب یجمع الکثره فی نظام، فالنظام وحدةٌ مّا، و إذا اعتُبر الحقّ ذاتاً و صفاتاً کان الکلّ فی وحده، فإذا کان کلَّ کلٍّ[:یعنی همه صور] متمثّلاً ـ فی قدرته و علمه، ومنهما[:قدرت وعلم] یحصل حقیقه الکلّ[:کل صور] متقرّرةً، ثم یکتسی الموادّ[:لباس مواد می پوشد]، فهو[:حق تعالی] کلّ الکل من حیث صفاته، و قد اشتملت علیها[:صفات] أحدیّه ذاته. انتهی».

معنای بعدیت صورازذات ۹۵/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای بعدیت صورازذات

فان قلت: صورمرتسم لازم ذات اند وعرض، روشن است که عرض بعد از معروض است، نبابرین تصریح شیخ وفارابی بر بعدیت کثرت صور از کثرت ذات به چه معنا ست؟

علاوه براین فرض کثرت صور بعد از کثرت ذات باشد از آنجای که منشأ صور در ذات است با لاخره کثرت صور به کثرت ذات بر می گردد. پس فائده ی بعدیت کثرت صور از ذات چیست؟ وحال آنکه شیخ وفارابی می خواستند با بعدیت صور از ذات کثرت درذات را نفی کنند، حال یا کثرت فعل وقبول درصورتی که ذات حق تعالی هم فاعل صور وهم قابل صور، و یا کثرت اجتماع جهات قبول درصورتی که قابل همه صورذات حق باشد، ویا کثرت اجتماع جهات صدور اگر همه صورازذات حق تعالی صادر شوند.

قلت: معنای بعدیت صور مرتسم از ذات این است که صورمرتسم با سایر اعراض فرق دارد، سایر اعرض کمال اند برای قابل شان ولذا فاعل وقابل آنها نمی تواند یک چیز باشد، والا لازم می آید اجتماع فعل وقبول یعنی داشتن ونداشتن که باطل است. پس سایر اعرض بعد از وجود معروض اند اما بعد از کمال معروض نیستند برخلاف صورمرتسم هم بعد از ذات اند وهم بعد از کمال ذات، به این معنا که صورعلمیه کمال ذات الهی نیستند، بلکه ناشی از کمال ذات الهی اند، چرا که صورعلمیه صادر از حق تعالی است ومعلول او وروشن است که معلول تنزل کمال علت است، و درعلت وجود دارد به نحو اعلی واشرف پس صورمرتسم تنزل کمال الهی است واشکال ندارد که قابل این صور هم ذات الهی باشد، چرا که با قبول آنها کامل نمی شود تا لازم آید اجتماع فاعل وقابل به معنای داشتن ونداشتن که باطل است نبابراین اشکال ندارد که فاعل وقابل این صور ذات الهی باشد. بعبارت دیگر قبول صورمرتسم به معنای انفعال نیست تا فاعل صور جمع نشود.

ص: ۲۸۸

از فرق صورمرتسم با سایر اعراض روشن شد که قبول صورمرتسم با انفعال نیست تا درآن تدریج باشد ولذا کثرت صورمرتسم مثل کثرت صوردرنفس نیست، چرا که کثرت صور درنفس همراه با تدریج وزمان است ولی کثرت صورمرتسم دفعی است. پس کثرت صور مرتسم موجب نمی شود که ذات الهی نفس داشته باشد. خلاصه: کثرت صورکه درنفس است با فکر حاصل می شود ودرآن تدریج است ولی کثرت صورمرتسم کثرت عقلی است ونیاز به فکر ندارد ولذا موجب نمی شود که حق تعالی نفس داشته باشد.

علم تفصیلی که درنفس است قابل وفاعل آن نمی تواند یک چیز باشد والا لازم می آید اجتماع فعل وقبول به معنای داشتن ونداشتن که باطل است. درمقابل علم تفصیلی حق تعالی قابل وفاعل آن ذات الهی است، بدون اینکه اجتماع فعل وقبول به معنای داشتن ونداشتن لازم آید، چرا که قبول صور مرتسم به معنای انفعال نیست تا همراه باقوه وبه معنای نداشتن باشد. پس اشکال ندارد که فاعل وقابل آن ذات الهی باشد.

متن: فإن قلت ما معنی قول الفارابی و کذا قول الشیخ الرئیس: «إنّ کثره الصّور کثره بعد الذات» و[:حالیه] ظاهر کون العوض متأخّراً عن الموضوع؟

و أیضاً فأیّ فائده لکون الصور بعد الذات إذا تأدت کثرتها[:صور] إلی کثره الذات؛ فإنّ الظاهر أنّ المقصود من هذا الکلام[بعدازذات قراردادن صور] هو دفع مفسده لزوم الکثره فی الذّات باعتبار[:متعلق لزوم] [۱]اجتماع جهتی الفعل و القبول [۲]أو اجتماع جهات القبول [۳]أو جهات الصّدور؟

قلت: معناه[:قول فارابی وشیخ] أنّ کثره [۱]تلک الصور وقیامها[:صور] بالذات إنّما هو بعد کمال الذات و تمامها؛ لما مرّ من أنّ کماله تعالی لیس بتلک الصّور، بل بأن یفیض عنه تلک الصور وذلک لوجوب کون العلّه غیر عاریه فی حدّ ذاتها عن المعلول، و إلّا[:اگرعلت عاری باشد] لامتنع الافاضه. [۲]بخلاف سائر الصور و الأعراض؛ فإنّ قیامها[صورواعراض] بمحالها لیس بعد کمال محالها، لکون محالّها مستکملهً لا محاله بها، فیکون فی ذات تلک المَحالّ قوّه القبول لها[:صورواعراض]، فلوکان صدورها[:صورواعراض] أیضاً[:همان طورکه قبول شان ازجانب مَحالّ شان بود] عن محالّها لزم تحقّق الکثره فی ذوات تلک المَحالّ لا محاله.

و من هـذا التحقق ظهر أنّ كثرهصور معقولاته تعالى ليست ككثره الصّور فى النفس ــ أعنى: التفصـيل الّذى لا يكون إلّا للنفس ــ ليرد أنّ هـذا التفصـيل لاـ يكون لما ليس له نفس، كما مرّ فى كلام الشـيخ، فكيف حكموا بكونه[:تفصـيل] ثابتاً له تعالى و لو بعد ذاته؟ وذلك[:كثرت صورمرتسم مثل كثرت صورنفسانى نيست] لأنّ كثره معقولاته تعالى ليست كثرةً متجدّده زمانيّه فكريّه ليلزم من ثبوتها لشـى ء ثبوت النفس له. والتفصـيل ــ الّـذى قـد مرّ فى كلام الشـيخ أنّه لا يكون إلّا لماله نفس ــ إنّما هو الكثره التفضيليّه الفكريّه.

و بالجمله، قابل العلم التفضيلى الفكرى ــ الّذى لا بدّ أن يفيض عن الغير ــ لا يكون إلّا النفسَ من حيث هى نفس.

و أمّيا قبول التفضـيل الفـائض عن ذات العاقـل فلاـ يسـتلزم وجود النفس، بـل يكون من شأن العقل ــ من حيث هو عقل ــ قبول ذلـك، وهـذا[:قبول كه شـان عقل است] هو القبول بمعنى مطلق الموصوفيه لا القبول المسـتدعى للانفعال بخلاف القبول الّـذى ليس الّا للنفس[:قبول كه همراه انفعال است]، فليتدبّر.

معنای عالم بودن و عالم نبودن حق تعالی به اشیاء ۹۵/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای عالم بودن و عالم نبودن حق تعالی به اشیاء

ابن سـینا درعلم الهی به ماعدا را صورمرتسم در ذات الهی می داند. برای توضیح بشتر ورشن تر شدن مساله علم الهی به ماعدا می پردازیم به بیان کلام فلاسـفه که می گوینـد: حق تعالی علم به غیر نـدارد ودرجای دیگر می گوینـد خداوند تعالی عالم به جمیع موجودات است.

بیـان ابن رشـد درکتـاب "جامع الفلسـفه": مبادی مفارق یا عقول: اولا وجود دارد؛ ثانیا منتهی می شونـد به واجب تعالی؛ وثالثا عاقل ذات شان اند.

ص: ۲۹۰

سوال: آیا مبادی مقارق چیز خارج از خود شان را تعقل می کنند یا خیر؟

جواب: درکتاب نفس بیان شـد که نفس انسانی اول عقل بالقوه است وبا کسب بدیهات عقل بالملکه می شود، وقتی که علاوه بر بدیهیات نظریات را هم کسب کند ولی مشـغول مطالعه نباشد عقل بالفعل است وزماینکه مشـغول مطالعه معقولات هم باشد عقـل بالمسـتقاد است. پس تا نفس معقولی را کسب نکنـد عقل بالقوه است وزمانی عقل بالفعل می شود که معقولات بـدیهی ونظری را کسب کنـد یعنی وقتی به نفس می توانیم بگوییم عاقل که معقولی داشـته باشد. بنابراین معقول کمال عاقل وصورت اوست. باتوجه به این مطلب اگر مبادی مفارق چیز خارج از ذات شان را تقعل کنند بواسطه ی آن چیز کامل می شود پس باید آن چیز مقدم بر وجود مبادی وسبب وجود مبادی بماهو عاقل می شود هرچند سبب وجود مبادی بماهو موجود نمی شود.

باتوجه به اینکه معقول کمال عاقل وصورت آن است مبادی مفارق یا عقول نمی توانـد معلول شان را تصور کنند والا لازم می آید که معلول عقول علت عقول باشند واشرف بواسطه اخس یا اقل شرفا کامل می شود که باطل است.

حـال که مبـادی مفـارق یـا عقول نمی تواننـد معلول شان را تصور کننـد علت مبادی مفارق یعنی حق تعالی به طریق اولی نمی توانـد معلولش را تعقل کنـد والا لازم می آیـد که اشـرف بواسـطه ی اخس کامل شود.ودرگذشـته هم بیان شد که حق تعالی ذاتش را تصور می کنـد نه غیر ذاتش را ودراین جهت تفـاوتی بین حق تعـالی وسایر مبادی عالیه نیست. پس تمام مبادی عالیه ذات شان را تعقل می کننـد وغیر ذات شان را تعقل نمی کننـد بنابراین تمام مبادی عالیه یا مفارقات درمقعول غیر ذات نداشـن واحد اند، اما از جهت بساطت وعدم بساطت متفاوت اند وملاک نقص وکمال شان همین بساطت وعدم بساطت است. بنابراین هرکدام که بساطت بشتری دارد کامل تراست وهرکدام بساطت کمتری دارد ناقص تر است.

ص: ۲۹۱

ملاـك بساطت عقول: هرعاقلی که برای تصور ذاتش احتیاج به تصور امور کمتری دارد بسیط تراست وبالعکس هرعاقلی که برای تصورذاتش احتیاج به تصور امور بشتری دارد بساطت کمتری دارد.

طبق قاعده ی «ذوات الاسباب لاـتعرف الا باسبابها» تصورحقیقی هرچیزی جز از طریق سبب آن ممکن نیست. بنابراین هرچه موجودی سبب وجودی کمتری داشته باشد برای تصور ذاتش به تصور امور کمتری نیاز دارد وبسیط تر است وبالعکس هرموجودی که سبب وجودی بشتری داشته باشد برای تصور ذاتش نیاز به تصور امور بشتری دارد وبساطت کمتری دارد. حق تعالی علت العلل است و بی نیاز از علت برای تصور ذتش به هیچ چیز غیر ذاتش نیاز ندارد. پس بسیط ترین اشیا ست، اما مبادی مفارق دیگر برای تصور ذاتش نیاز به تصورعلت شان دارند ولذا بساطت کمتری دارند. روشن است که خود مبادی مفارق یا عقول هم به لحاظ بساطت فرق دارند مثلا عقل اول بسیط تر از عقل دوم است وهمین طور عقل دوم از عقل سوم بسیط تر است وهکذا.

متن: ثم ینبغی لنا أن نزید فی بسط الکلام لیظهر أنّ الفلاسفه من أیّ جهه[:ازچه حیث] یقولون: إنّه تعالی لا یعلم غیره؟ و من أیّ جهه[:ازچه حیث] یقولون: إنّه تعالی عالم بجمیع الموجودات.

فنقول: قال أبو الولید محمّد بن رشد الأندلسی فی کتاب "جامع الفلسفه" _ بعد ذکر [۱]المبادئ المفارقه [۲]ووجوب انتهائها إلی مبدأٍ أوّل [۳]و أنّ کلّاً منها عاقل لذاته _ فلننتظر هل یمکن فی واحدٍ واحدٍ منها أن یعقل شیئاً خارجاً من ذاته أم لا؟

فنقول: إنّه قد تبیّن فی کتاب "النفس" أنّ المعقول کمالُ العاقل و صورتُه، فمتی أنزلنا[:تنزل دادیم] واحداً منها[:مبادی] یعقل غیره، فإنّما یعقله[:غیر] علی أنّه[:واحد] یستکمل به[:غیر]، فذلک الغیر متقدّم علیه[:واحد] و سبب فی وجوده[سبب وجود عاقل بماهوعاقل، نه بما هوموجود].

ص: ۲۹۲

فمن البيّن أنّه ليس يمكن أن يتصوّر العلّه منها[:مبادی] معلولَها، و إلّا أمكن أن يعود العلّه معلولهً و يستكملَ الأشرف بالأقلّ شرفاً و ذلك محال.

و من هاهنا يظهر ــ كلّ الظهور[:ظهوركامل]ــ أنّه إن وُضع[:فرض شود] لها[:مبادی] مبدأ أوَّل ليس بمعلول الشی ء ــ على ما تبيّن فی ما سلف أنّه لاـ يتصور إلّا ذاته، و ليس يتصوّر معلولاتِه و ليس هذا شی ء يخصّ المبدأ الاوّل منها[:مبادی]، بل ذلك[:كه مبادی فقط ذات شان را تصورمی كنند] شی ء يعمّ جميعها حتّى عقول الأجرام السماويه ــ فإنّا لا نرى أنّها تتصوّر الأشياء الّتی دونها، فإنّه لو كان كذلك لاستكمل الأشرف بالأخسّ، و إذا كان الأمر على هذا، فكلّ واحدٍ من هذه المبادئ و إن كان واحداً ــ بمعنى أنّ العاقل و المعقول فيه واحد ــ فهی فی ذلك متفاضله، و أحقّها بالوحدانيّه هو الأوّل البسيط، ثمّ الّذی يليه.

و بالجمله: فكلّ ما احتاج فی تصوّر ذاته إلى مباد أكثر فهو أقلُّ بساطهً و فيه كثره مّا و بالعكس، فكلّ ما احتاج فی تصوّر ذاته إلى مبادٍ أقلّ فهو أكثرُ بساطهً، حتّى أنّ البسيط الأوّل بالتحقيق إنّما هو الّذی لا يحتاج فی تصوّر ذاته إلى شی ء من خارج.

فهذا هو الّذی أدّى إليه القول من أمر[:مساله] تصور هذه المبادئ[:مبادی عاليه]. إلّا أنّه قد يلحق ذلك شَناعاتٌ كثيره:

اشکال عدم علم مبادی وجواب آن ۹۵/۰۳/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال عدم علم مبادی وجواب آن

بیان کردیم که مبادی عالیه ذات شان را تعقل می کنند وغیر ذات شان را تعقل نمی کنند. براین مساله اشکالاتی زیادی وارد شده است.

اشکال اول: اگر مبادی عالیه جز ذات شان چیزی را تعقل نکنند لازم می آید که صدور اشیا از آنها از روی طبیعت شان باشد نه از روی علم، چنانکه حرارت از آتش صادر می شود یا برودت از آب، وحال آنکه عقول موجودات علمی است وموجودات علمی کار شان از روی علم است. حتی نفسانی هم کار های قصدی شان از روی علم است.

ص: ۲۹۳

اشکال دوم: اگر مبادی عالیه جز ذات شان چیزی را تعقل نکنند لازم می آید که نسبت به ماعدا جهل داشته باشند، وحال آنکه جهل نقص است ومبادی عالیه بالاخص مبدأ اول خالی از نقص اند.

جواب اشکال اول: فعل هرفاعلی دوویژگی دارد اولاـ شبیه فاعل است وثانیا غیر فاعل است. بعبارت دیگر هرفعلی به لحاظ جوهر شبیه فاعل خود است وبه لحاظ عدد وشخص غیر از فاعل خود است. بنابراین:

الف. یا مغایرت مفعول با فاعل درهیولی است، درصورتی که فاعل ومفعول یک نوع باشند وتفاضل میان آنها نباشد؛

ب. ویا مغایرت مفعول با فاعل به تفاضل است، وقتی که فاعل ومفعول یک نواع باشند وتفاضل داشته باشند. روشن است که دراین صورت فاعل اشرف ومفعل اخس است وعکس آن ممکن نیست.

باتوجه به بیان فوق تفاوت مبادی عالیه با مفعول شان به تفاضل است؛ یعنی مبادی عالیه آنچه را که دارند به نحو اعلی واشرف است ومفعول شان همان امر را به نحو اخس دارند.

متن: أحدها: أن تکون هذه المبادئ جاهلةً بالأشیاء الّتی هی[:مبادی] لها[:اشیا] مبادٍ، فیکون صدورها[:اشیا] عنها[:مبادی] کما تصدر الأشیاء الطبیعیّه بعضُها عن بعض، مثل الإحراق الصادر عن النار والتبرید عن الثلج، فلا یکون صدورها[:اشیا] من جهه العلم. [۱]و[:حالیه] محال أن یصدر عن العالم ــ من جهه ما هو عالم ــ شی ء لا یعلمه.

و إلی هذا[:محال بودن] أشار بقوله جل و علا: «أَلاَ یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ».

[۲]وأیضاً فإنّ الجهل نقص، والشی ء الّذی فی غایه الفضیله لیس یمکن أن یوجد فیه نقص، فهذا[:که ازاحدها شروع می شود] أقوی الشکوک الّتی تلحق هذا الموضعَ و نحن نحلّها.

فنقول: إنّه لمّا کـان الفاعـل إنّما یعطی المفعول[:مفعول اول یعطی] شبیهَ[:مفعول دوم یعطی] ما فی جوهره، وکان المفعول یلزم فیه أن یکون غیراً و ثانیاً بالعدد وجب[:جواب لمّا] ضرورهً أحد أمرین:

إمّا أن یکون[:مفعول] مغایراً له[:فاعل] بالهیولی و ذلک[:چنین مغایرتی] لازم [۱]متی کان المفعول هو الفاعل بالنوع [۲]من غیر تفاضل بینهما بالصوره.

و إمّا أن تکون المغایره الّتی بینهما فی التفاضل فی النوع الواحـد، وذلک بأن یکون الفاعل فی ذلک النوع أشـرف من المفعول؛ فـانّ[:تعلیـل برای اشـرف بـودن] المفعـول لیس یمکـن فیـه أن یکـون فیه أشـرفَ من الفاعـل بالـذات[:قیـد اشـرف]، إذا کـانت ماهیّته[:مفعول] إنّما یحصل عن الفاعل.

و إذا کـان ذلک کـذلک[:که ضع چنین است یعنی تفاوت به یکی ازدوصورت است] فهـذه المبادی الّتی لیست فی هیولی إنّما یغایر فیها الفاعل المفعول و العلّه المعلول بالتفاضل فی الشرف فی النوع الواحد لا باختلاف النوعیّه.

تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال ۹۵/۰۳/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال

درمراتب چهارگانه ی عقل، عقل بالفعل همه ی معقولات را دارد ولذا به تمام نظام عالم وما فیها عالم است وبعبارت دیگر هم به نظـام عـالم علم دارد وهم به اجزای نظام واز آنجای که تفاوت مبادی عالیه با مفعول شان به تفاضل است مبادی عالیه هم به تمـام نظـام عالم ومافیها دارد منتها به نحو اعلی واشـرف. به همین خاطر است که گفته انـد: مبادی عالیه که فاعل عقل ما سـت همه ی اشـیاء را تعقل می کند به نحو اعلی واشرف، وعقل ما همه اشیاء را تعقل می کند به نحو انقص واخس، چرا که عقل ما احتیاج دارد به ابزارحسی. وبه دلیل همین احتیاج :

ص: ۲۹۵

الف. اگر انسان حسی را فاقد باشد علم مبتنی برآن حس را هم نخواهد داشت؛

ب. اگر کسی فاقد حس هم نباشد ولی به هردلیلی نتواند چیزری احساس کند نمی تواند آن چیز را تعقل کند وعلم به آن چیز از طریق شهرت خواهد بود؛

ج. اشـیاء زیادی برای انسان مجهول است امّا عقل فعال به آنها علم دارد؛ چرا که انسان ابزار درک آن اشـیا را ندارد ولی عقل فعل که محتاج به ابزار نیست به آنها عالم است. هیمن جهل انسان دلیل وجود رویا، اخبار غیبی وانذار وتبشـیر است؛ کسـی که درخواب به عقل فعال متصل می شود رویا می بینـد وکسانی مثل ابنیا که دربیـداری به عال عقل متصل می شوند اخبار غیبی و انذار وتبشیر دارند.

از بیان فوق روشن شد که تفاوت عقل بالفعل انسانی با مبادی اشـیا یا عقول فعاله دراشرفیت واخسیت معقولات است نه درسعه وضـیق معقولات، اما تفاوت عقل انسانی (نه عقل بالفعل انسانی) مبادی عالیه یا عقول فعاله درنقص هیولانی انسانی است ولذا ست که انسان به امورجاهل است ولی عقول یا مبادی عالیه که ناقص نیست به همه ی اشیا عالم است.

متن: و لمّـا کـان العقل الّـذی بالفعل منّا[:یعنی عقل ما که بالفعل شـده] لیس شـیئاً أکثرَ من تصوّر الترتیب و النظام الموجود فی هـذا العـالم، و فی جزء جزء منه، و[:عطـف برتصـوّر] معرفهِ شـی ء شـی ء ممّـا فیه بأسـبابه البعیـده و القریبه حـتّی العـالم بأسـره، وجب[:جواب لمّا] ضـرورهً[:بداهتاً] أن لا تکون العقل الفاعلُ لهذا العقل منّا[:عقل بالفعل ما] غیرَ تصوّر هذه الأشـیاء. ولذلک ما قیل: إنّ العقل الفاعل یعقل الأشـیاء الّتی هنا لکن یجب أن یکون تعقل هذه الأشـیاء بجههٍ أشـرف، وإلّا[:اگرشرافت فارق نباشد] لم تکن بیننـا و بینه[:عقـل فاعـل] فرق، و تصور العقـل الّـذی فینـا احتـاج فی عقله إلی الحواسّ. ولـذلک[:که عقل ما درتعقلش احتیاج به حواس دارد] متی عَدِمْنا حاسّهً ما، عدمنا معقولَها.

ص: ۲۹۶

و کذلک متی تعذر علینا حسّ شی ء مّا[:به دلیل دوری مثلا]، فاتنا معقولُه، ولم یکن حصوله[:معقول] لنا إلّا علی جهه الشهره.

و کذلک یمکن أن تکون هاهنا أشیاءُ مجهولهُ الأسباب بالإضافه إلینا هی موجوده فی ذات العقل الفعّال، و بهذه الجهه[:اشیا مجهوله اسباب برای ما] أمکن إعطاء أسباب الرؤیا و غیر ذلک من الإنذارات الآتیه و إنّما کان هذا القصور لنا لمکان الهیولی.

موضوع: تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال

درمراتب چهارگانه ی عقل، عقل بالفعل همه ی معقولات را دارد ولذا به تمام نظام عالم وما فیها عالم است وبعبارت دیگر هم به نظام عالم علم دارد وهم به اجزای نظام واز آنجای که تفاوت مبادی عالیه با مفعول شان به تفاضل است مبادی عالیه هم به تمام نظام عالم ومافیها دارد منتها به نحو اعلی واشرف. به همین خاطر است که گفته اند: مبادی عالیه که فاعل عقل ما ست همه ی اشیاء را تعقل می کند به نحو اعلی واشرف، وعقل ما همه اشیاء را تعقل می کند به نحو انقص واخس، چرا که عقل ما احتیاج دارد به ابزارحسی. وبه دلیل همین احتیاج :

الف. اگر انسان حسی را فاقد باشد علم مبتنی برآن حس را هم نخواهد داشت؛

ب. اگر کسی فاقد حس هم نباشد ولی به هردلیلی نتواند چیزری احساس کند نمی تواند آن چیز را تعقل کند وعلم به آن چیز از طریق شهرت خواهد بود؛

ج. اشیاء زیادی برای انسان مجهول است امّا عقل فعال به آنها علم دارد؛ چرا که انسان ابزار درک آن اشیا را ندارد ولی عقل فعل که محتاج به ابزار نیست به آنها عالم است. هیمن جهل انسان دلیل وجود رویا، اخبار غیبی وانذار وتبشیر است؛ کسی که درخواب به عقل فعال متصل می شود رویا می بیند وکسانی مثل ابنیا که دربیداری به عال عقل متصل می شوند اخبار غیبی و انذار وتبشیر دارند.

ص: ۲۹۷

از بیان فوق روشن شد که تفاوت عقل بالفعل انسانی با مبادی اشیا یا عقول فعاله دراشرفیت واخسیت معقولات است نه درسعه وضیق معقولات، اما تفاوت عقل انسانی (نه عقل بالفعل انسانی) مبادی عالیه یا عقول فعاله درنقص هیولانی انسانی است ولذا ست که انسان به امورجاهل است ولی عقول یا مبادی عالیه که ناقص نیست به همه ی اشیا عالم است.

متن: و لمّـا کـان العقل الّـذی بالفعل منّا[:یعنی عقل ما که بالفعل شـده] لیس شـیئاً أکثرَ من تصوّر الترتیب و النظام الموجود فی هـذا العـالم، و فی جزء جزء منه، و[:عطـف برتصـوّر] معرفهِ شـی ء شـی ء ممّـا فیه بأسـبابه البعیـده و القریبه حتّی العـالم بأسـره، وجب[:جواب لمّا] ضـرورهً[:بداهتاً] أن لا تکون العقل الفاعلُ لهذا العقل منّا[:عقل بالفعل ما] غیرَ تصوّر هذه الأشـیاء. ولذلک ما قیل: إنّ العقل الفاعل یعقل الأشـیاء الّتی هنا لکن یجب أن یکون تعقل هذه الأشـیاء بجههٍ أشـرف، وإلّا[:اگرشرافت فارق نباشد] لم تکن بیننـا و بینه[:عقـل فاعـل] فرق، و تصور العقـل الّـذی فینـا احتـاج فی عقله إلی الحواسّ. ولـذلک[:که عقل ما درتعقلش احتیاج به حواس دارد] متی عَدِمْنا حاسّهً ما، عدمنا معقولَها.

و کذلک متی تعذر علینا حسّ شی ء مّا[:به دلیل دوری مثلا]، فاتنا معقولُه، ولم یکن حصوله[:معقول] لنا إلّا علی جهه الشهره.

و کـذلک یمکن أن تکون هاهنا أشـیاءُ مجهولهُ الأسـباب بالإضافه إلینا هی موجوده فی ذات العقل الفعّال، و بهـذه الجهه[:اشیا مجهوله اسباب برای ما] أمکن إعطاء أسباب الرؤیا و غیر ذلک من الإنذارات الآتیه و إنّما کان هذا القصور لنا لمکان الهیولی.

یکسان بودن معقولات عقول مفارق ۹۵/۰۳/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: یکسان بودن معقولات عقول مفارق

ص: ۲۹۸

همان طور که عقل بالفعل انسانی با عقل فعال معقولات یکسان دارند وتفاوت شان دراشرفیت واخسیت است، عقل فعال هم با عقل فوقش معقولات یکسان دارنـد وتفاوت شان دراشـرفیت واخسـیت است، چرا که هردوماهیت عقلی دارنـد، ولـذا به لحاظ داشـتن معقولاـت ونیزسـعه وضـیق معقولاـت یکسـان انـد، امـا چون عقل فوق فاعل است وعقل فعال مفعول تفاوت به شـرافت وخست دارنـد. همین وضع بین عقول وحق تعـالی جـاری است، وبلکه بین حق تعـالی وعقـل بالفعـل انسانی؛ یعنی عقل بالفعل انسـانی به تمـام موجودات علم دارد به نحو اخس وحق تعـالی هم به همه ی موجودات علم دارد به نحو اعلی واشـرف. روشـن است که شـرافت علم حق نسـبت به علم عقـل اول درجه اش فرق می کنـد با شـرافت که علم حق نسبت به علم بالفعل انسانی دارد؛ شـرافت علم حق وخست علم عقـل اول خیلی فاصـله ندارنـد ولی شـرافت علم حق تعالی خیل فاصـله دارد به خست علم بالفعل انسانی.

اگر موجودی از طریق علت اشـیا به اشـیا عـالم باشـد با علم علت اشـیا به همان اشـیا از طریق ذاتش تفاوت نـدارد؛ چرا که همه آنچه را علت از طرق ذاتش می دانـد موجودی که متصل به علت شـده هم می دانـد. پس همان طور که موجودی دیگری می

تواند از طریق علت به معلولات علم داشته باشد علم هم از طریق ذاتش به معلولات عالم است.

متن: وكذلك يلزم أيضاً[:همان طوركه معقول عقل ما با معقول عقل فعال يكسان است] أن لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعّال؛ إذا كان[:فاعل عقل فعال] و إيّاه[:عقل فعال] واحداً بالنوع، إلّا أن يكون[:فاعل عقل فعال] بجهةٍ أشرفَ. وهكذا الأمر حتّى يكون المبدأ الأوّل يعقل الوجود بجهه أشرف من جميع الجهات الّتى يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئه عن المادّه؛ إذا كان معقوله ليس هو غيرَ المعقولات الانسانيّه بالنوع[:مربوط به غير] فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقات و إن كان[:معقوله] مبايناً بالشرف جدّاً للعقل الإنسانى، وأقرب شى ء من جوهره هو العقل الّذى يليه، ثمّ هكذا على الترتيب إلى العقل الإنسانى.

ص: ٢٩٩

و لو کـان مـا یفعـل المعلول من هـذه المبادئ من[:ازطریق] علّته ما یعقل العلّه من ذاتها[:نه ازبیرون]، لم یکن هنالک مغایره بین العلّه و المعلول، و لما کان کثره لهذه الأُمور المفارقه أصلاً.

علم مبادی عالیه ۹۵/۰۳/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم مبادی عالیه

بیـان کردیم که اولاـ مبادی عالیه یا عقول به تمام موجودات عالم علم دارد، چرا که علم شان از طریق ابزار نیست که با فقـدان ابزار علم مربوط آنرا هم فاقـد شونـد وثانیا می شود از طریق علت به تمام معلولات عالم شد. باتوجه به این دومطلب روشن می شود که از چه جهت حکما می گوینـد مبادی عالیه عالم به همه ی اشـیا ست وازچه حیث قائل انـد که مبادی عالیه به غیر ذات شان علم ندارنـد. وقتی که می گویند مبادی عالیه به همه ی اشـیا عالم است منظورشان علمی است که از ناحیه ی ذات خود به اشـیا دارنـد؛ چرا که محال است فاعل علمی بدون علم کاری انجام دهد ومعلوم است که این علم از بیرون نیامده است بلکه از ناحیه علم به ذات عالم به اشیا ست. وزمانیکه می گویند مبادی عالیه به غیر ذات شان علم ندارند، مراد شان علم انفعالی است، علم که از غیر گرفته شده است، چرا که چنین علمی همراه انفعال ومستلزم قوه است، ودرشان مبادی عالیه چنین علمی نیست.

خداوند تعالی هم به اشـیا علم دارد وهم عالم نیست؛ علم دارد به اشیا از ناحیه ذاتش اماعلم از بیرون ذات ندارد، چرا که همراه با انفعال است ومبتنی براستعداد، که درحق تعالی جایز نیست. پس علم داشـتن وعلم نداشتن هرکدام ناظربه یک جهت وحیث علم اند واجتماع آن درحق تعالی اجتماع نقیضین نیست.

ص: ۳۰۰

ان قلت: هرعلمی کمال است ونفی علم انفعالی از حق تعالی نفی کمال است.

قلت: علم انفعـالی برای مـا کمـال است، امـا برای حق تعالی کمال نیست، بلکه نقص است ولـذا اشـکال نـدارد که بگوییم حق تعالی علم اتم به اشـیا دارد وعلم انقص وانفعالی نـدارد. وبلکه بایـد هم چنین باشـد، چرا که اگر خلاف این باشـد نقص اسـت ودرشان حق تعالی نیست.

ظاهر مذهب ارسطو واصحابش همان بیا فوق است که حق به اشیا از ناحیه ذاتش علم دارد واز بیرون ذاتش علم ندارد.

باتوجه به بیان فوق روشن شد که مبادی عالیه چه گونه به ذاتش وبه خارج ذاتش علم دارد.

متن: فقـد ظهر من هذا القول[:بیان ما] أنّه [۱]علی أی جهه یمکن أن یقـال: إنّها[:مبادی] تعقل الأشـیاء کلّها؛ فانّ الأمر فی ذلک واحـد فی جمیعها[:مبادی] حتّی فی عقول الأجرام السـماویّه، [۲]وعلی أی جهه یقـال فیهـا[:مبادی]: إنّها لیست تعقل ما دونها، و انحلّت بهذه[:قول] الشـکوک المتقدّمه؛ فإنّها[:مبادی] بهذه الجهه[:جهت اول] یقال: عالمه بالشـی ء الّذی صدر عنها؛ إذ کان ما

یصدر عن العالم بما هو عالم یلزم ضرورةً ــ کما قلنا ــ أن یکون معلوماً، وإلّا کان صدوره کصدور الأشیاء الطبیعیّه بعضها عن بعض.

و بهذا القول تمسّک القائلون بأنّ اللّه یعلم الأشیاء. و بالقول الثّانی تمسّک القائلون بأنّه لا یعلم ما دونه. و ذلک أنّهم لم یشعروا باشتراک اسم العلم، فأخذوه علی أنّه یدلّ علی معنی واحد، فلزمهم عن ذلک[:اخذ علم به معنای واحد] قولان متناقضان علی جههِ ما یلزم فی الأقاویل الّتی تؤخذ أخذاً مهملاً.

و کذلک الشّبهه[:علم کمال است وبانفی علم انفعالی کمال ازخداوند تعالی نفی می شود] الّتی قیلت فی ما سلف تنحلّ بهذا، وذلک[:حل شدن شبه] أنّه لیس النقص فی أن نعرف الشی ء بمعرفهٍ أتمّ[یعنی علم فعلی] و لا نعرفه[:شی] بمعرفه أنقص[:یعنی علم انفعالی]، وإنّما النقص فی خلاف هذا؛ فإنّ من فاته أن یبصر الشی ء بصراً ردیّاً[:مبهم] و قد أبصره بصراً تامّاً لیس ذلک نقصاً فی حقّه[:من].

ص: ۳۰۱

و هذا الّذی قلناه هو الظاهر من مذهب أرسطو و أصحابه أو اللازم من مذهبهم. فقد تبیّن من هذا القول کیف یعقل هذه المبادئ ذواتِها و ما هو خارج عن ذواتها» انتهی کلامه فی "الجامع" مع أدنی تلخیص.

اتحاد ومعقول ۹۵/۰۳/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتحاد ومعقول

درتعقل اشیا سه امر دخیل است:عاقل، عقل ومعقول. همه ی حکما قبول دارند که عقل با معقول متحد است، اما دراتحاد عاقل با معقول اختلاف است. برای روشن شدن اتحادعقل با معقول باید ببنیم که مراد از عقل ومعقول چیست؟

مراد از معقول معقول بالذات است، که همان ماهیت وحقیقت اشیا است، نه معقول بالعرض که شی خارجی است همراه عوارض. ومراد از عقل ادراک معقولات است، نه چیزی دیگر، وادراک معقولات هم عبارت است از حصول معقول بالذات برای عاقل. پس عقل همان حصول معقول بالذات برای عاقل است وحصول یعنی وجود، بنابراین عقل همان معقول بالذات است وبعبارت دیگر عقل همان معقول من حیث هو المعقول یا معقول بالفعل است، نه شی خارجی که معقول بالقوه است.

عقل انسانی قبل از تعقل عقل بالقوه است همان طور که شی خارجی قبل از تعقل معقول بالقوه است، ووقتی که شی خارجی با تجرید از مواد معقول بالفعل شود عقل ما هم عقل بالفعل می شود. پس عقل بودن با معقول بودن اتحاد دارد، زمانیکه معقول بالقوه است عقل هم بالقوه است، یعنی درحقیقت قبل ازوجود معقول عقل وجود ندارد، فقط قوه ی عقل وجود دارد وزمانی این قوه بالفعل می شود که معقول بالفعل شود. پس عقل انسانی بعد از تعقل همان معقول من حیث معقول یا معقول من جمیع الجهات ویا معقول بالفعل است.

ص: ۳۰۲

عقول مفارق عقل بودن شان بالفعل است واز آنجای که عقل با معقول متحد است. پس عقول مفارق همان معقول من جمیع الجهات یا معقول من حیث هومعقول یا ومعقول بالفعل است. وچنین عقلی باید وجود داشته باشد.

متن:و قال فی کتاب "ردّ التهافت": «و لمّا کانت معقولات الأشیاء هی حقایق الأشیاء، وکان العقل[:یعنی عقل صرف] لیس شیئاً أکثر من إدراک المعقولات، کان[:جواب لمّا] العقل[:ای عقل الشی بعینه] هنا هو المعقول بعینه من جهه ما هو معقول، ولم یکن هناک[:انجای که معقول را بدست می آوریم] مغایره بین العقل و المعقول إلّا من جهه أنّ المعقولات هی معقولات أشیاء لیست فی طبیعتها عقلاً، و إنّما تصیر[:اشیا] عقلاً بتجرید العقل صورَها من المواد، و من قبل هذا لم یکن العقل منا هو المعقول من جمیع الجهات[:بل بالقوه]، فإن ألقی[:وُجد] شی ء فی غیر مادّه فإن العقل منه هو للمعقول من جمیع الجهات و هو عقل المعقولات و لا بدّ[:وباید چنین عقلی باشد]؛

وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجود عقل مفارق

بحث درکلام ابن رشد داشتیم رسیدیم به این جا که عقل بالفعل یا عقل که عبارت است از معقول من جمیع الجهات باید وجود داشته باشد.

دلیل وجود عقل مفارق: اولا، عقل عبارت است از ادراک نظام وترتیب اشیا موجود، ثانیاا، ادراک نظام اشیا موجود یا متاخر از اشیا موجود است ویا متاخرنیست؛ ثالثا، عقلی که ادراکش تابع نظام موجود ومتاخر از آن است با ادراکش کامل می شود ونسبت به نظام اشیا ناقص است، مثل عقل بالفعل انسانی که با درک نظام وترتیب اشیا ناقص کامل می شود، رابعا چنین عقلی نمی تواند منشأ نظام موجود وترتیب آن باشد؛

ص: ۳۰۳

متن:لأنّ العقل لیس شیئاً هو أکثر من إدراک نظام الأشیاء الموجوده و[:عطف برنظام] ترتیبها، ولکنّه یجب فی ما هو عقل مفارق أن لا یستند فی عقل الأشیاء الموجوده و ترتیبها إلی الأشیاء الموجوده، و[:عطف بریستند] یتأخّر معقوله[:عقل] عنها[:اشیا]؛ لأنّ کلّ عقل هو بهذه الصّفه[:تعقلش مستند است به وجود خارجی اشیا ومتاخرازاشیا ست] فهو[:عقل] تابع للنظام الموجود فی الموجودات، و مستکمل به[:نظام] و هو[:عقل] ضروره یقصر[:کوتاه، ناقص] فی ما یعقله من الأشیاء، و لذلک[:تابع بودن ومستکمل بودن] کان العقل منّا مقصّراً عمّا یقتضیه طبائع الموجودات من الترتیب و النظام الموجود فیها،

وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجود عقل مفارق

بحث دردلیل داشتیم که ابن رشد برای وجود عقل مفارق اقامه کرد.

خامسا، نظام موجود یک نظام عقلانی است، هم تک تک موجودات وهم نظام وکلیات عقلانی است، پس: سادسا، چنین نظامی نمی تواند از غیر عقل صادر شود، بلکه منشاء آن موجود عقلانی است، سابعا، عقل انسانی که بادرک نظام موجود عقل بالفعل وکامل می شود نمی تواند منشاء نظام موجود باشد؛ ثامنا، عقلی که منشاء نظام موجود است، ادراک آن تابع نظام موجود نیست، بلکه ادراک نظام موجود ناشی از ادراک ذات شان است، وهمین ادراک است که منشاء نظام موجود وترتیب آن می شود. ثامنا، چنین عقلی تطبق تعریف عقل مفارق است؛ تاسعا، ادراک عقل مفارق متصف به کلیت و.جزئیت نمی شود، چرا که کلیت وجزئیت وصف ادراکی است که از بیرون گرفته شده باشد، وادراک عقل مفارق منشاء بیرونی ندارد، بلکه منشاء آن ذاتش است. بنابراین عقلی داریم که ادراکش از بیرون نیست، بلکه ادراکش منشاء بیرون است ولذا متصف به کلیت وجزئیت نمی شود.

ص: ۳۰۴

متن: فإن كانت طبائع الموجودات جاريةً على حكم العقل، وكان هـذا العقل منّا مقصّـِراً عن إدراك طبائع الموجودات، فواجب أن يكون هاهنا[:درجهان وجود] علم بنظام و ترتيب هو السبب فى النظام وترتيب والحكمه الموجوه فى موجود موجود[:فرد فرد موجودات]، وواجب أن يكون هـذالعقل[:عقـل كه حكمش درطبـايع موجودات جارى است]النظام الّـذى منه[:يعنى نظام علمى كه دارد] هو السّـِبب فى هـذا النظـام الّـذى فى الموجودات و[:عطف برأن يكون] أن يكون إدراكه لا ـ يتصف بالكليه فضـلا عن الجزئيه؛ لاـنّ الكليّـِات معقولات تابعه للموجودات و متأخّره عنها، و ذلك العقل[:عقل كه علمش سـبب نظام است] الموجوداتُ تـابعه له، فهو عاقل ضـروره بعقله من ذاته النظامَ[:معفول عاقل] و الترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله[:عطف بربعقله] شـيئاً خارجاً عن ذاته، لأنّه كان يكون معلولاً عن الموجود الّذى يعقله لا علّةً له و كان يكون مقصّراً.

عدم اتصاف علم الهی به کلیت وجزئیت ۹۵/۰۴/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم اتصاف علم الهی به کلیت وجزئیت

محققین از فلاسـفه علم الهی را متصف به کلیت وجزئیت نمی کننـد؛ چرا که جزئیت وکلیت وصف علم انفعـالی است ومتفرع برقوه داشـتن عـالم، امـا حق تعـالی فعلیت محض است وعلم انفعالی نـدارد ولـذا علم الهی قابل مقایسه نیست با علم انسانی که انفعالی است وکلی یا جزئی. بنابراین می شود بگوییم حق تعالی هم علم به ماعـدا نـدارد وهم علم به ماعـدا دارد، واین تناقض نیست؛ چرا که علم انفعالی به ماعدا ندارد وعلم فعلی به ماعدا دارد.

خلاصه مذهب فلاسفه: فلاسفه به دومطلب عقیده دارند:

الف. حق تعـالی فقـط ذاتش را تعقـل می کنـد(که هم عین تعقل اجمالی ماعـدا ست، وهم لازم دارد تعقل تفصـیلی ماعـدارا) وهرعاقلی عقل است. پس حق تعالی عقل است.

ص: ۳۰۵

دلیـل کبرای قیـاس فوق اتحـاد علم عـالم است، که همه قبول دارنـد. دلیل صـغرای قیاس این است که حق تعالی موجود علمی اسـت ووهرموجـود علمی به ذات خـودش علم دارد نبـابراین حـق تعـالی به ذاتش علم دارد واز آنجـای که حـق تعـالی اشـرف موجودات است علمش هم باید اشرف علوم باشد که علم تعقلی است.

ب. عقل از جهت عقل بودن؛ یعنی موجود مجرد قائم بـذاته بودن (نه از جهـت امکان که برخی عقول دارنـد) عـدم درآن راه نـدارد ولـذا جزبه موجـود تعلق نمی گیرد. پس علم حـق تعـالی بایـد به موجـود تعلـق گیرد (۱) . واز طرفی برهـان داریـم که موجودات منحصر اند به همین موجودات که ما می شناسیم (۲) . پس باید علم حق تعالی تعلق گیرد به همین موجودات که ما می شناسیم.

تعلق علم به موجودات یا انفعالی است ویا فعلی. تعلق علم انسان به موجودات به نحو انفعالی است ولی جود تعالی شریف ترین موجودات است پس بایـد علم حق تعالی هم شـریف باشـد که علم فعلی است واز آنجای که علم بایـد مطابق معلوم باشـد پس بایـد متعلـق علم الهی اشـرف موجـودات باشـد. واز آنجـای که متعلق علم الهی همین موجودات است که مـا می شناسـیم بـاید بگـوییم موجـودات اطواروانحـا وجـودی دارنـد؛ طـور مـادی، طـور مثـالی، طـورعقلی وطـور الهی ، وحـق تعـالی به طـور الهی موجـودات که وجود اتم واشـرف است علم دارد. بنـابراین بطور کلی موجودات دونحو وجود دارنـد: وجود اشـراف؛ ۲. وجود اخس.

۱- [۱] . این حرف هم بـا متون دینی سـاز گار نیست که می گویـد: درظلمات موجوداتی است که ما از آن بی خبریم، وهم با حرف فلاسفه که می گویند: حق تعالی به معدومات هم علم دارد، وهم با کلام متکلمین که می گویند: معلومات خدا بیش از مخلوقات ومقدورات خداست.

۲- [۲] . شایـد مرادش این باشـد که انواع موجودات منحصـر انـد به انواع عقلی، مثالی ومادی. والا روشن است که موجوداتی زیاد درجهان است که ما از آن آگاهی نداریم.

وجود اشرف: وجود اشرف علتِ وجود اخس است، وهرمعلولی به نحو اعلی واشرف درعلت وجود دارد به همین دلیل حکما گفته اند که الله تعالی همه ی موجودات است، یعنی همه ی موجودات است به نحو اعلی واشرف وبعبارت دیگر حقیقت تمام موجودات است. همین است معنای کلام صوفیه که می گویند: لاهو إلّا هو؛ یعنی وجود حقیقی جز حق تعالی نیست، بقیه همه ظهورات وجود اند.

تذکر: مطالب فوق را راسخین درعلوم می دانند، نه همه مردم ولذا مکلف نیستند که معتقد به آن شود وشریعت هم برای همه بیان نکرده است وباید هم در غیر موضع وبرای غیر اهل هم بیان شود والبته از اهل هم نباید کتمان شود.

شاهد براطوار وجود: نفس آدمی اطواری دارد درمرحله عالی عاقله است، درمرحله ی بعد خیال ودرمرتبه ی پایین تر حس. نبابراین وجود هم می تواند اطواری داشته باشد.

متن:و قال أیضاً فی موضع آخر: «والمحققون من الفلاسفه لاـ یصفون علمه تعالی بالموجودات[:متعلق علمه] لاـ بکلّی و لا بجزئی[:مربوط به لایصفون]. و ذلک أنّ العلم الّذی هذه الأُمور[:جزئیت وکلیت] لازمه له هو عقل منفعل و معلول. والعقل الأوّل[:حق تعالی] هو فعل محض و علّه، فلاـ یقاس علمه علی العلم الإنسانیّ. فمن جهه[:ازحیث] ما[:زائده] لا یعقل غیره، من حیث هو ذاته[:بیان جهه ما]، غیر ما هو علم منفعل، و من جهه[:ازحیث] ما[:زائده] یعقل الغیر من حیث هو ذاته هو علمٌ فاعل.

و تلخیص مذهبهم: أنّهم[:محققین فلاسفه] لمّا وقفوا بالبراهین علی أنّه لا یعقل إلّا ذاتَه، فذاته عقل ضروره. و لمّا کان العقل بما هو عقل إنّما یتعلّق بالموجود لا بالمعدوم، وقد قام البرهان علی أنّه لا موجود إلّا هذه الموجودات الّتی نعقلها نحن، فلا بدّ أن یتعلّق علمه بها[:موجودات]. وإذا وجب أن یتعلّق بهذه الموجودات: فإمّا أن یتعلُّق بها علی نحو تعلق علمنا بها[:یعنی به نحو انفعال]، و إمّا أن یتعلّق بها علی وجه أشرف من جهه[:متمم افعل تفضیل] تعلّق علمنا بها. وتعلُّقُ علمه بها علی نحو تعلّق علمنا بها مستحیل، فوجب أن یکون تعلقه علمه بها علی نحو أشرف و وجودٍ أتمَّ لها[:موجودات] من النحو[:متمم أشرف وأتم] الّذی تعلق علمنا بها. لأنّ العلم الصادق هو الّذی یطابق الموجودَ، فإن کان علمه أشرف من علمنا، فعلم اللّه سبحانه یتعلّق بالموجود بجههٍ أشرف من الجهه الّتی یتعلّق علمنا به.

ص: ۳۰۷

فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف و وجود أخسّ.

والوجود الأشرف: هو علّه لوجود الأـخس. وهـذا معنى قول القـدماء: إنّ البـارى تعـالى هو الموجودات كلُّها، و هو المنعم بها و الفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفيه: لا هو إلّا هو، و لكنّ هذا كلّه هو من علم الراسخين فى العلم، و لا يجب[:يعنى نبايد] أن يُكتب هـذا و لاـ أن يكلّف النّاس اعتقـاد هـذا، و لـذلك ليس هو[:بيانات] من التعليم الشـرعى، و من أثبته فى غير موضـعه فقد ظلم،كما أنّ من كتمه أهله فقـد ظلم. فأمّا أنّ الشـى ء الواحـد له أطوار من الوجود، فـذلك معلوم من النفس». انتهى ما أردنا من كلماته[:ابن رشد] الّتى التقطناها[:أى أخذناها] من مواضع متفرقةٍ؛ لكونها[:تعليل براى التقطناها] متلائمةً بحسب المرام، و ملائمةً جدّاً للمقام.

مباحث دیگر که درتوضیح مقصود لازم است ۹۵/۰۴/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث دیگر که درتوضیح مقصود لازم است

اشـكال فخرازی: حكما معتقـد انـد كه علم تمام مجردات وازجمله علم الهی به ذات شان عین ذات شان است، نه زایـد بر ذات شـان. اگر چنین است وقتی كه مـا به ذات مجردات عـالم شـدیم بایـد به عالم بودن مجردات هم عالم شویم، وحال آنكه چنین نیست، مـا ذات مجردات را با برهان اثبات می كنیم وعلم مجردات را با برهان دیگر، چنانكه ذات باری تعالی را با برهان اثبات می كنیم وعلم الهی را با برهان دیگر.

جواب صـدرا: هرچیزی كه پیش موجود مجرد قـائم بـذاته حاصـل شود معقول است. پس شـرط عاقـل بودن مجرد قائم به ذاته بودن است وشـرط معقولیت حصول نزد عاقـل. وطبق تعریف موجودات مجرد یا جواهر مفارق موجودات مجرد قائم به ذاته اند وشـرط عاقل بودن را دارنـد ولـذا اگر چیزی نزد موجود مجرد حاصـل شود معقول است وموجود مجرد عاقل. معلوم است كه ذات موجود مجرد پیش او حاصـل است نبـابراین ذات موجود مجرد هم معقول است وهم عاقل؛ یعنی علم به ذاتش عین ذاتش است. امـا ذات عقـل به عنوان جوهر قـائم به ذاته پیش ما حاضـر نمی شود تا علم ما به ذات عقل علم به علم او هم باشـد، برای بلكه صورت علمیه عقـل پیش مـا حاضـر می شود كه موجود قائم به غیر است وعلم به خودش نـدارد .ولـذا علم ما به اوعلم به علمش نیست.

ص: ۳۰۸

خلاصه: عالم بودن موجودات مجرد به ذات شان عین وجود شان است، نه عین ماهیت شان، وآنچه كه برای ما حاصل می شود مـاهیت موجودات مجرد است نه وجود موجودات مجرد ولـذا علم مـا به موجودات مجرد علم به علم آنها نیست. بله حق تعالی كه ماهیتش عین وجوش است اگر ماهیتش برای حاصل شود ما عالم به علم او هم می شویم ولی ما ماهیت الهی را درک نمی كنیم تا با درک ماهیت آن به علم الهی هم عالم شویم. ولذا برای علم الهی به ذاتش نیاز به برهان داریم.

متن: مباحث متعلقه بالمقام مما[:مباحثی] یزید الاطّلاع علیها فی توضیح المرام:

الأوّل: «اعترض الإمام الرّازی فی "المباحث المشرقیه" علی الحکماء ــ حیث ذهبوا إلی أنّ علوم المجرّدات بذواتهم[:متعلق علوم] هی نفس ذواتهم ــ بأنّه[:متعلق اعترض] لو کان کذلک[:علوم مجردات...] لکان من عَقَلها عقلها عاقلةً لذواتهم. ولیس کذلک؛ [۱]إذ[:دلیل لیس کذلک] إثبات کونها عاقلةً لذواتها یحتاج إلی تجشّم[:تکلف] إقامه برهان، وبیان إثبات علمها[:مجردات] غیرُ بیان إثبات وجودها [:مجردات].[۲]وکذا لیس مَن أثبت وجود الباری أثبت علمه بذاته، بل یلزمه إقامه حجّه أُخری له[:علم به ذات]».

و أجاب عنه أُستاذنا صدر المتألّهین قدّس سرّه فی کتابه الموسوم "بالمبدأ والمعاد":«بأنّ[:متعلق اجاب] معقولیه الشی ء عباره عن وجوده لشی ء[:عاقل] له فعلیّه الوجود و الاستقلال، أی[:تفسیراستقلال] کونُه غیرَ قائم بشی ء آخَرَ، فالجوهر المفارق لمّا کان بحسب الوجود العینیّ غیرَ موجودٍ لشی ء آخَرَ بل موجوداً لذاته، کان معقولاً لذاته، وإذا حصلت ماهیّته[:جوهرمفارق] فی عقلٍ آخَرَ، صارت بهذا الاعتبار موجوداً لشی ء آخَرَ وجوداً ذهنیّاً لا لذاته[:عطف برلشی آخر]، فلا جرم صارت[:ماهیت] معقولةً لذلک الشی ء الآخر لا لذاته. وإذا لم تکن ذاته[:مفارق] بهذا الاعتبار ــ أی باعتبار وجودها فی ذلک العاقل ــ عاقلةً لذاتها، فکیف یعقلها ذلک العاقل عاقلةً لذاتها بهذا الاعتبار[:اعتباروجود ذهنی].

و محصّل القول: أنّ عـالميّه الجواهر المجرّده لـذاتها[:متعلق عـالميه] عينُ وجودهـا لا عين ماهيّتهـا، فلا يلزم من ذلـك[عينيت عـالميت مجردات بـا وجودشـان] أنّ من عَقَـل ماهيّتهـا عقلها عاقلةً لـذواتها، إلّا فی ما يكون وجوده عينَ ماهيّته كالواجب تعالی. لكن لمّـا استحال ارتسـام حقيقته تعـالی فی ذهن من الأذهـان بـالكنه، لا يلزم من تعقّلنـا له تعقّلنا أنّه عقـل ذاته، بل نحتاج الی استيناف بيان و برهان[:يعنی به برهان مستقل نياز است]».

اشكال حكمای ديگر ۹۵/۰۴/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال حكمای ديگر

اشـكال حكمای ديگر: فلاسفه می گويند علم به ذات عين ذات است، وحال آنكه علم به ذات حال خارجی شی است، نه ذات وذاتی شـی. بنابراين مصداق علم به ذات ذات تنها نيست بلكه ذات همراه حالت است؛ چرا كه مصداق بالذات هرمشتقی نفس مبدأ است (۱) ، مثلا وقتی می گوييم: «زيـد انسان است» مصـداق بالـذات انسان انسانيت زيـد است وزمانيكه می گوييم: «زيد عـالم است» مصـداق بالـذات عالم علم زيـد است. پس درظاهر مفهوم متغاير بر مصـداق واحـد صـدق كرده است ولی درواقع چنين نيست، بلكه مفاهيم متغاير مصاديق متغاير دارند.

بعبارت ديگر اگر علم به ذات عين ذات باشـد بايد مصداق عالم ذات تنها باشد، وحال آنكه ذات به حيث ينكشف له معلومات مصداق عالم است. بنابراين علم به ذات عين ذات نيست.

جواب:ماقبول نـداريم كه درعلم به ذات علم حال خارجی شـی باشـد، بلكه علم عين ذات است، ومصـداق عالمٌ ذات است، نه ذات به حيث ينكشف له المعلومات. بنابراين تغاير مفاهيم لزوما حاكی از تغاير مصاديق نيست، بلكه می توانـد مفاهيم متغاير بر مصداق واحد صدق كند.

۱- [۱] . رك: مجموعه آثار آقاعلی حكم(رساله وجود رابطی، ج۲، ص۱۸۱.

سلمنـا: برفرض كه علم حـال خارجی باشـد، نه عين ذات، اولا درعلم شـی به ماعـدا است، وثانيا درموجوداتی است كه فی حد ذاته عالم نباشند.

متـن: و اعـترض بعضـهم[:حكمـا] أيضـاً[:علاـوه برفخر]: بأنّـا نعلم بالضـروره أنّ كـون الشـی ء عالمـاً تنكشـف[:صـفت عالمـا/تفسيرعالما] له المعلومـات حـالٌ[:خبركون] خـارجیّ مغـاير لنفس حقيقه الأشـياء، فلا يكون نفس حقيقه العـالم وحـدَها مصداقاً لصدق العالم فی علم الشی ء بنفسه؛ فإنّ كلّ شی ء فی نفسه هو هو، فلو تغيّر عمّا هو عليه فی نفسه[:مثلا حالتی پيدا كند كه اسـمش علم است] لاحتاج إلی مصـداقٍ آخَرَ وراء ذاته، فلابدّ فی كون الشـی ء عالماً بنفسه ــ مثلًا ــ من أمر آخَرَ غير نفس ذاته يكون[:امر] مصداقاً لعالميّته، فلا يكون العلم بالشی ء نفسَ حصول ذلك الشی ء فقط.

و أَجیب: بأنّ کون الشـی ء عالماً[:عالمیت شـی] حالاً[:خبرکون] خارجیاً فی علم الشی ء بنفسه ممنوع[:خبرأن]، فیجوز أن یکون نفس حقیقه الشـی ء مصداقاً لکونه عالماً بنفسه من غیر أن یحتاج إلی مصداق مغایر لنفسه، لأنّ صدق المفهومات المتغایره علی ذات واحده لا یستدعی تغایر المصداقات، إلّا إذا استلزم ذلک الصدقُ تغیّراً خارجیّاً فی الذات، والتغیّرُ الخارجیّ فی ما نحن فیه ـ و هو علم الشی ء بنفسه ـ ممنوع.

و لو سلّم فإنّما یسلّم فی علم الشی ء بغیره بعد ما لم یکن فی حدّ ذاته کذلک[:بله درعلم شی به غیر صدق عالم وقتی است که حال شی تغییر کند، البته درموجودات که فی حد ذاته عالم نیستند].

حکما درسه چیزاتفاق دارند ۹۵/۰۴/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکما درسه چیزاتفاق دارند

بحث دوم: بحث دوم که اطلاع از آن درتوضیح مقصود لازم است.

حکما: حکما درسه چیز اتفاق دارند:۱. تعریف علم؛ ۲. شرط معلوم ومعقول بودن؛ ۳. شرط عالم وعاقل بودن.

ص: ۳۱۱

تعریف علم: علم عبارت است از حصول شی برای شی دیگر، که شی اول معلوم یا معقول وشی دوم عالم یا عاقل است.

شرط معلوم یا معقول بودن: شرط معقولیت فقط تجرد از ماده است.

شرط عالم یا عاقل بودن: شرط عاقلیت هم تجرد از ماده است وهم قائم به ذاته بودن؛ چرا که اگر چیزی قائم به ذات نباشد برای غیر حاصل است نه برای خودش، وچیزی که برای خودش حاصل نباشد چیزی دیگر نمی تواند برای او حاصل باشد ودرنتیجه نمی تواند عاقل باشد.

باتوجه به امور سه گانه ی فوق مطالب ذیل روشن می شود:

۱. اعراض مجرد می توانند معقول باشند، اما عاقل نمی توانند باشند، چه عرض مادی باشد وچه مجرد؛ چرا که شرط عاقلیت علاوه برتجرد قیام به ذات است واعراض فاقد این شرط اند.

۲. صور جوهری حالّه به دلیل عدم تجرد وعدم قیام به ذات نمی توانند عاقل باشند.

۳. ماده حاله درماده نیست وقائم به ذات هم است، ولی عالم نیست، چرا که مراد از قائم به ذات که شرط عالم بودن است موجود بالفعلی است که قائم به ذات باشد، ولی ماده موجود بالفعل نیست، فعلیت آن با صورتی مقوم آن است.

اشکال: طبق تعریف علم که حصول ماهیت معلول برای عالم است جمادات باید عالم باشند؛ چرا که ماهیات شان برای شان حاصل است.

جواب: قبلاـ بیان شد که عالم یا عاقل بودن دو شرط دارد، یکی مجرد بودن دیگری قیام به ذات بودن. وجمادات اولا مجرد نیستند، حال درماده اند؛ وثانیا قائم به ذات نیستند، بلکه صورجمادی قائم به مواد شان. پس صورجمادی قائم به ذات نیست ماهیات جمادی برایش حاصل باشد بلکه هم صور جمادی وهم ماهیات شان حاصل برای ماده وقبلا بیان کردیم که ماده عالم نیست.

ص: ۳۱۲

بحث سوم: از بیانات گذشته بدست آمد که علم حصول مجرد است برای مجرد قائم به ذاته. اما حصول یا حصول خود شی است ویا حصول صورت شی وحصول خود شی یا حصول ذات عالم است برای خودش ویا حصول ذات غیرعالم است برای عالم. پس درمجموع حصول سه نحو است:

یک. حصول شی با وجود خارجی اش برای موجود مجرد قائم به ذاته، مثل حصول معلول برای علت.

دو. حصول شی مجرد برای خود مجرد قائم به ذاته، به این معنا که ذات عالم از خودش غایت نیست.

سه: حصول صوروماهیت شی برای مجرد قائم به ذاته ویا حصول صورت شی درعقل.

از سه قسم حصول، قسم اول دوم آن را علم حضوری می نامند وقسم سوم را علم حصول.

سوال: ایا هریک از سه نوع حصول برای تحقق علم کافی است؟

جواب: همه حکما قبول دارند که دوقسم اخیر حصول برای تحقق علم کافی است، ولذا گفته اند که علم عاقل به ذاتش عین ذات او ست وعلمش به غیر به حصول صورت غیر برای اوست. اما درقسم اول حصول اختلاف است؛ برخی می گویند حصول وجود خارجی علم است وبرخی چین حصولی را برای تحقق علم کافی نمی دانند.

الثّانی: قد اتّفقوا علی أنّ المعتبر فی کون الشی ء معقولاً تجرّدُه عن المادّه فقط، و فی کونه عاقلاً تجرّده عن المادّه وکونُه قائماً بذاته معاً؛ لأنّ ما لا یکون قائماً بذاته یکون حاصلاً لغیره لا حاصلاً لنفسه، و ما لا یکون حاصلاً لنفسه فکیف یکون شی ء آخَرَ حاصلاً له؟ و حقیقه العلم إنّما هوحصول شی ء لشی ء کما مرّ غیر مرّه، فلا یجوز کون شی ء من الصور والأعراض عاقلاً، و لا یلزم کون المادّه _ لکونها قائمهً بذاتها_ عاقلهً؛ لأنّ مرادهم من القائم بذاته أن یکون موجوداً بالفعل و قائماً بذاته، و وجود المادّه فی حدّ ذاتها[:بدون گرفتن صورت] لیس بالفعل، بل بالقوّه؛ فإنّ فعلیّه المادّه إنّما هو بالصوره المقیمه لها[:ماده] لا بذاتها[:ماده].

و ما قيل ــ من أنّه لو كان حقيقه العلم هو الحصول، لكان كلّ جماد عالماً؛ إذ ما من جماد إلّا وقد حصل ماهيّته له، والمعلوم من كلّ شـى ء إنّما هو ماهيّته ــ [۱]فمندفع بأنّ الصور الجماديّه لمّا كانت قائمهً بموادّها فماهيّاتها كانت حاصلهً لموادّها، لا لأنفسها على ما مرّ.

[۳]و أيضاً ما هو شرط فى المعقوليّه ــ أعنى: التجرّد عن الماده ــ مفقود فى الصور الجماديه؛ لكونها مقارنهً لموادّها.

الثّالث: قد تلخّص من تضاعيف ما ذكرنا أنّ حقيقه العلم هى حصول مجرّد لمجرّد قائم بذاته، وذلك الحصول يتصوّر على انحاء ثلاثه:

أحـدها: حصول الشـى ء[:معلوم] بنفس ذاته العينيّه[:خارجيه] لشـى ء[:عالم] مسـتقلّ فى الوجود بالفعل قائمٍ بذاته حصولاً حقيقيّاً كحصول المعلول بحسب وجوده العينىّ لعلّته.

وثانيهـا: أن يكون ذلـك الحصول حصولاًـ حكميّاً لاـ حقيقيّاً، كحصول ذات المجرّد لنفس[:متعلق حصول] ذاته و لاـ شكّ فى كونه[:حصول] حكميّاً راجعاً إلى كون ذات المجرّد غيرَ فاقده لذاتها.

و هذان القسمان هما المراد بالعلم الحضورىّ، وبهذا الاعتبار[:حضوركه درعلم است] قيل: العلم هو حضور شى ء لمجرّد أو عدم عينيه شى ء عن مجرّد.

وثالثها: حصول شى ء بصورته و ماهيّته ــ لا بنفس حقيقته العينيّه ــ لمجرّد قائم بذاته، وهذا هو المسمّى بالعلم الحصولىّ المفسَّر بحصول صوره الشى ء فى العقل.

و لاـ شـك عنـد الحكمـاء و المحقّقين فى كفـايه كـلّ واحـدٍ من النحـوين الأـخيرين من الحصول لتحقق[:متعلق كفـايت] العلم، ولـذلك[:كفـايت هردوقسم اخير] اتّفقـوا على أنّ علم العاقـل بـذاته إنّمـا هـو عين ذاته، و أنّ علمه لغيره هو بحصول صورته فى العقل.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹